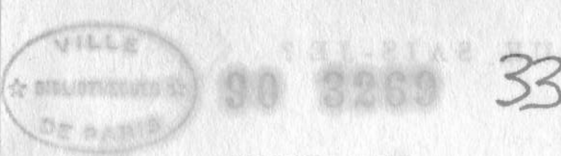
QUE SAIS-JE ?



La littérature rabbinique

MAURICE-RUBEN HAYOUN
Université de Strasbourg





DU MÊME AUTEUR

n. 1

Gershom Scholem, *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (2e éd.), Paris, 1983.
Salomon Maïmon, *Histoire de ma vie*, Paris, 1984.
Gershom Scholem, *La mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Paris, 1985.
Moshé Narboni, Tubingen, Mohr, 1986.
H.-L. Strack, G. Stemberger, M.-R. Hayoun, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986.
Samson-Raphaël Hirsch, *Les dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, 1987.
Maïmonide, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1987.
Franz Rosenzweig, *Le livret de l'entendement sain et malsain*, Paris, 1988.
La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne, Tübingen, Mohr, 1989.
Le judaïsme moderne, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1989.
Georg M. (Jiri) Langer, *L'érotique de la kabbale*, Paris, Solin, 1990.
Theodor Lessing, *La haine juive de soi*, Paris, Berg International, 1990.

ISBN 2 13 042999 8

Dépôt légal — 1re édition : 1990, mai

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

PROLÉGOMÈNES

L'élément biblico-talmudique est l'épine dorsale de la religion d'Israël. Le judaïsme rabbinique se situe justement à la confluence de la tradition écrite *(Tora shé bi-khetab) i.e.* les 24 livres de la Bible hébraïque, et de la tradition orale (*Tora shé be 'al pé*, littéralement la Tora qui est sur la bouche), à savoir le talmud et le midrash. C'est ce dernier apport que l'on nomme la littérature rabbinique.

Cerner les contours de cette même littérature rabbinique, en esquisser les thèmes fondamentaux tout en renseignant au mieux sur ses auteurs et/ou ses compilateurs, telles sont les visées de ce livre. On dit communément que le talmud est un océan pour signifier à la fois que la *littérature* qu'il recouvre est immense (6 000 folios !) mais aussi — ce que l'on oublie souvent — qu'il regroupe plusieurs centaines d'auteurs. Il n'est pas permis de dire : Le talmud dit... Est-il sensé d'affirmer : l'*Encyclopaedia Universalis* dit... ou le *Dictionnaire philosophique* des PUF... dit ? Certes, non ! Puisque ces deux ouvrages collectifs sont de nature encyclopédique et que l'opinion exprimée par l'un des contributeurs peut très bien contredire celle d'un de ses collègues. En outre, attendu que la littérature rabbinique s'étale sur plusieurs siècles et qu'elle se veut la somme de la quasi-totalité des efforts interprétatifs des pasteurs d'Israël en vue d'approfondir sa foi et de l'adapter aux conditions changeantes du monde ambiant, cette littérature est devenue, par la force des choses, la mé-

moire multiséculaire du peuple juif, le reflet le plus fidèle de son vécu et de son penser. Enfin, la littérature rabbinique est principalement une « littérature de citations »[1] ; ceci veut dire qu'on y trouve côte à côte des dits rabbiniques qui émanent d'époques et de personnalités très dissemblables. Un disciple peut rapporter une opinion d'un maître qui fut en réalité celle du maître de son maître. Toutefois, cette situation ne présente pas que des inconvénients : la fréquence de passages récurrents permet d'en découvrir les auteurs avec plus de certitude historique et de retrouver tel dit important dans sa formulation originelle.

On a défini plus haut les objectifs du présent ouvrage ; il reste à évoquer les livres majeurs qui l'ont précédé. Il existe une foule de livres censés porter sur la littérature rabbinique, mais rares sont ceux dont les titres tiennent vraiment ce qu'ils promettent. Dans cette brève revue nous laissons volontairement de côté les contributions dont les visées apologétiques — ou plus tristement antisémites — sont proclamées d'emblée. Nous n'évoquerons pas, non plus, les ouvrages — si répandus — qui prétendent traiter de littérature rabbinique alors qu'ils offrent généralement un exposé du judaïsme partant des origines et aboutissant à... Franz Rosenzweig et à Martin Buber.

Il nous a semblé judicieux de nous limiter aux ouvrages des auteurs suivants : Wilhelm Bacher[2], Salomon Schechter[3], Georges Foot Moore[4], Louis Finkel-

1. Expression due à Arnold M. Goldberg, professeur à l'Université de Francfort-sur-le-Main et éditeur des *Frankfurter Judaistiche Beiträge*.

2. *Die Agada der Tannaiten* (I-II), Strasbourg, 1884-1890 ; *Die Agada der babylonischen Amorâer*, Francfort-sur-le-Main, 1913 ; *Tradition und Tradenten...*, Leipzig, 1914. Toutes ces œuvres ont été récemment rééditées chez Olms à Hildesheim (RFA).

3. *Some aspects of rabbinic theology*, New York, 1909.

4. *Judaism in the first centuries of the christian era : The age of the tannaim* (I-III), Cambridge, Mass., 1927-1930.

stein[1], Ephraïm Eliméléch Urbach[2] et l'ouvrage de Hermann Leberecht Strack renouvelés grâce aux efforts conjugués de Günter Stemberger et de Maurice-Ruben Hayoun[3].

A ces ouvrages spécifiques il convient d'ajouter les travaux de Charles Touati[4] et de Jack Neusner[5].

W. Bacher a sans conteste préparé les fondements scientifiques d'une étude du talmud. Ses travaux sur le corpus aggadique du talmud sont irremplaçables et comportent des *indices* quasi exhaustifs.

S. Schechter a écrit une œuvre que l'on se doit aujourd'hui encore de consulter. Celui qui sut allier l'humour britannique à la sagesse et à l'ingéniosité juives (en effet, il est l'auteur de la fameuse formule *the catholic Israel*, *i.e.* l'Israël universel) a le premier esquissé les contours d'une théologie rabbinique. Il n'a pu considérer tous les points fondamentaux du penser et du sentir des rabbins du talmud, et certaines lignes de son maître-livre sont un peu polémiques, mais les avantages équilibrent — et de très loin — les rares inconvénients. On verra *infra* que ce savant a ouvert la voie à tous les autres spécialistes du talmud qui ont voulu entrer dans l'univers mental des anciens rabbins sans se limiter à une analyse purement historico-critique.

G. F. Moore a écrit une œuvre qui a connu une très

1. The pharisees : The social background of their faith, 1938, 1962[3] (avec des suppléments).

2. *HaZal : 'Emunot wé-dé'ot*, Jérusalem, The Magnes Press, 1979[2] ; traduction anglaise de Israel Abrahams, *The world and wisdom of the rabbis of the talmud : The Sages*, HUP, Cambridge, Mass., 1987.

3. *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Le Cerf, 1986.

4. Voir *La loi dans la pensée juive*, Paris, Albin Michel, 1962 ; voir aussi *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Le Cerf, 1990, ainsi que l'article sur le Talmud dans l'*Encyclopaedia Universalis*, vol. XVII, p. 659-662.

5. *A life of Yohanan ben Zakkai*, Leyde, Brill, 1970[2] ; *Eliezer ben Hyrcanus. The tradition and the man. The tradition* (I) ; *Eliezer ben Hyrcanus. The tradition and the man. The man* (II), Leyde, Brill, 1973. Voir aussi la bibliographie en fin de ce volume.

longue période de gloire bien que son objet se limitât en réalité aux seuls *Tannaïm* (*i.e.* les enseignants).

L. Finkelstein a lui aussi écrit une œuvre importante sur la littérature rabbinique, laquelle a connu de nombreuses rééditions. Mais il faut reconnaître que les critiques que lui adresse Urbach sont amplement justifiées[1].

Urbach s'est imposé comme la référence indispensable à toute recherche ultérieure sur la littérature rabbinique : son livre a certes contracté une dette importante envers certains auteurs plus anciens, notamment S. Schechter, mais il renouvelle totalement la problématique et tient compte des études réalisées depuis en langue hébraïque.

La version française de l'œuvre de Strack, revue et augmentée, marque probablement un tournant dans les recherches sur la littérature rabbinique. Il s'agit d'un manuel qui souhaite renseigner sur les caractères philologiques, historiques et critiques de la littérature rabbinique. L'un des reproches qu'on pourrait lui adresser est de n'avoir jamais évoqué les doctrines des rabbins, *i.e.* de ne comporter aucun aspect *doctrinal.* Tout en reconnaissant cette carence, on peut répondre que le projet de cette *Introduction au Talmud et au Midrash* s'en tenait à l'*histoire* et non à la *théologie* du talmud.

C. Touati enseigne la littérature rabbinique depuis plus de trente ans, tant à l'Ecole pratique des Hautes Etudes (EPHE, V[e] section, Sorbonne) qu'à l'Ecole rabbinique de Paris. Outre l'adaptation en français du livre de Isaac Heineman, il convient de se reporter à l'*Annuaire* de l'EPHE qui contient les résumés de ses conférences et travaux.

Enseignant à Providence (Rhode Island), J. Neusner a traduit de très nombreuses œuvres rabbiniques ; il en a étudié d'autres, tout aussi nombreuses. Avec

1. *The Sages...*, p. 14 s.

Saül Liebermann, aujourd'hui décédé, il représente le renouveau des études talmudiques outre-Atlantique même si son action largement positive, mais parfois passionnée, est critiquée par quelques-uns.

La présente *Littérature rabbinique* souhaite intégrer l'aspect historique à l'aspect théologique. On tentera donc dans les pages suivantes de brosser un tableau de la littérature rabbinique qui tienne à la fois compte de l'arrière-plan biblique, du cadre historique et de la pensée profonde des anciens rabbins. Un plan qui aurait été à l'image d'un ouvrage sur la philosophie — même juive — eût été erroné. La littérature rabbinique n'a jamais recherché une unité systématique ; ce qui la caractérise au mieux, c'est l'unité organique[1].

1. M. Kadushin, *The theology of Seder Eliahu* (1932), chapitre I. Cité par R. J. Z. Werblowsky, Faith, hope, trust : A study in the concept of *Bittahon*, p. 104, n. 1 (*Annual of Jewish Studies*, Londres, 1964, p. 95-139). Voir aussi Gaster Moses, The exempla of the rabbis, Londres, 1924 ; Claude G.Montefiore et H.Loewe, A rabbinic anthology, Philadelphie, 1976[4].

Chapitre Premier

LES SOURCES DU MONOTHÉISME BIBLIQUE

Il importe de dire comment les anciens rabbins du talmud concevaient leur héritage biblique, c'est-à-dire la loi écrite. L'expression fâcheuse d'Ancien Testament — qui pourrait s'expliquer pour une certaine foi mais qui est strictement inopérante au plan scientifique — leur est totalement inconnue. Ils n'avaient connaissance que d'une *torah (Tora)* des *nebi'im (Prophètes)* et des *Ketubim (Hagiographes)*. Lecteurs attentifs de la Tora de Dieu, ils avaient fort bien repéré la plupart des problèmes relevés à juste titre par la critique biblique des siècles qui suivirent. Assurément, la solution qu'ils apportèrent à ces « difficultés » n'a rien à voir avec les points de vue de Richard Simon et de Spinoza. Considérant que la Bible hébraïque constitue un tout organique où l'agencement strictement historique n'était pas le souci majeur, les anciens rabbins souscrivaient à la thèse, si magistralement exposée par les savants allemands, de la *Heilsgeschichte (Histoire sainte)* dont le but majeur est d'édifier religieusement.

Ainsi que nous le verrons dans les pages suivantes, la Tora est pour les rabbins du talmud l'objet de la révélation qui transcende le temps ; on ne s'attendra ici à aucune sympathie rabbinique pour la critique moderne (ou plus ancienne) qui parle de *littérature* biblique. Pour mesurer l'effort exégétique — en certaines occasions, largement harmonisateur — des rabbins, il convient d'esquisser ici quelques aspects de cette vaste problématique afin de mieux comprendre comment ils opéraient.

1. **L'hypothèse documentaire.** — La critique biblique a discerné dans la littérature biblique diverses sources d'origine variée qui seraient à la base de notre texte actuel : elle distingue principalement entre la source Yahwiste, celle qui nomme Dieu par le nom tétragrammate, et la source Elohiste, celle qui nomme Dieu *'Elohim*. Le meilleur exemple de cette disparité (sans implication théologique puisqu'il s'agit toujours du Dieu un et unique) se trouve dans le tout premier chapitre de la Genèse : dans le premier verset il est question d'*'Elohim* et un peu plus loin (2 ; 4) on parle d'un nom tétragrammate suivi du précédent. Les savants y voient la preuve d'une mise bout à bout de traditions différentes et les rabbins du talmud y distinguent deux désignations parfaitement orthodoxes d'un seul et même Dieu, connotant l'une l'attribut de la justice et de la rigueur, et l'autre celui de l'amour et de la miséricorde. C'est cette dernière vue que l'on retrouve dans la littérature rabbinique.

Le canon juif comporte 24 livres qui constituent ce qu'on nommait *supra* la Bible hébraïque. Il saute aux yeux qu'une telle *littérature* reflète nécessairement l'évolution d'un peuple et d'une croyance. Prenons quelques-unes des grandes étapes du peuple hébreu : l'époque des patriarches, l'asservissement en Egypte, la sortie d'Egypte, la révélation du Sinaï, la traversée du désert, l'installation en terre sainte, l'exil et le retour sous l'égide d'Ezra et de Néhémie, toutes ces choses n'ont pas pu se produire dans une atmosphère éthérée ni dans un espace vide : des évolutions se sont pro-

duites que l'œil attentif peut découvrir dans le texte biblique lui-même.

2. **La croyance, le peuple et le culte.** — On sait que la Bible hébraïque compte en réalité deux décalogues qui affirment tous deux la même chose à quelques détails rédactionnels près : alors que le premier, le plus ancien, remonte à une époque plus archaïque (au sens grec et non péjoratif du terme), le second atteste que l'ancien peuple nomade s'est enfin sédentarisé et reflète même des préoccupations nouvelles ; c'est ainsi que certains commandements divins sont explicités ou motivés, ce qui n'était pas le cas dans l'Exode.

Même les désignations de Dieu laissent entrevoir une certaine évolution. Le Psaume 82 ; 1 parle par exemple d'un *'Elohim* qui se dresse dans une assemblée de *'El* et qui rend la justice (ou règne) au sein *d'autres 'Elohim.* Quant au peuple, cette même littérature des Psaumes nous dit (114 ; 1) qu'à la sortie d'Egypte Israël n'était pas encore un peuple tout à fait uni : on y parle d'un peuple étranger *(mé'am lo'éz)*, de Juda qui avait son sanctuaire (littéralement son *qodésh*, son saint) et d'Israël qui possédait ses propres juridictions *(mamshélotaw)*. Nous verrons plus bas que l'institution royale allait entraîner derrière elle l'unification du peuple et la centralisation du culte à Jérusalem, notamment sous la monarchie davidique. Un ouvrage, partie intégrante du corpus biblique, permet de comprendre une certaine évolution.

3. **Le livre du Deutéronome et l'école deutéronomiste.** — C'est assurément du Deutéronome dont il est question. Comme son nom l'indique (sauf en hébreu où il est désigné par ses premiers mots, *'Ellé ha-debarim*, telles sont les paroles...) il s'agit d'une autre ou d'une nouvelle loi, puisque le livre se présente en réalité sous

forme de récapitulatif, de rappel de toutes les lois antérieures. On s'est longtemps demandé si ce livre-ci n'était pas, en fait, celui dont parle le second livre des Rois (chap. 22). On y relate une bien curieuse découverte : le grand pontife Hilqiya fait part au scribe Chafan d'une trouvaille effectuée lors des travaux de consolidation des assises du Temple. Il s'agit d'un livre que le scribe se mit à lire aussitôt. Et qu'y disait-on ? Tout simplement ce que devrait être la loi de Dieu, assurément une loi qu'on n'observait plus du tout dans sa pureté originelle puisqu'à sa lecture le fameux roi Josias déchire ses vêtements (II Rois 22 ; 11). Cette découverte allait donner le signal de ce que l'on nomme désormais la « réforme » du roi Josias (— 622). Comment identifier ce livre ? Le chapitre suivant (II Rois 23 ; 2) nomme ce même livre *Sefer ha-berit (Le livre de l'alliance)* et relate comment le roi Josias ordonna de vider la maison de Dieu, le Temple, de toutes les idoles de Baal. La conclusion est claire : la caste sacerdotale, émue par le syncrétisme jadis en vogue et qui voulait faire cohabiter le monothéisme d'Israël avec le culte de Baal, a voulu faire cesser ces pratiques. A cet effet, elle n'a pas hésité à recourir à ce que des spécialistes ont nommé une « fraude pieuse » : elle aurait prétendu découvrir une œuvre issue de son propre sein. Et cette œuvre ne serait autre que le... Deutéronome. Comment parvient-on à cette conclusion ? Le livre du Deutéronome lui-même évoque au point de s'y méprendre les mêmes lois et participe du même esprit de « redressement » religieux que la réforme du roi Josias, exposée avec tant d'enthousiasme et de chaleur (deux caractéristiques constantes du rédacteur deutéronomiste) en II Rois 22-23. Le Deutéronome parle lui aussi de *berit*, d'alliance, avec quelque emphase, et lorsque l'institution royale est évoquée (Deut. 17 ; 15) — ce qui est

une inconséquence historique puisque le livre de Samuel, censé plus tardif l'interdisait alors — on nous parle (Deut. 17 ; 18) « du roi qui doit écrire pour lui-même ce *mishné tora*, cette répétition de la Tora... ». Peut-il s'agir d'autre chose que du livre censé avoir été découvert dans les soubassements du Temple ? C'est peu probable. On retrouve, du reste, dans le Deutéronome, des affinités à la fois linguistiques et théologiques avec le livre d'Ezéchiel, concernant notamment la doctrine de *l'individualisme religieux* que ce prophète expose dans un véritable exercice de prédication en son chapitre XVIII : Ezéchiel souhaite faire pièce à un adage répandu parmi les exilés en Babylonie (et dont Jérémie parlait déjà)[1] : « Les pères ont mangé du vergus mais ce sont les dents des enfants qui en furent agacées » (18 ; 3). Le prophète expliquera longuement « que seule l'âme pécheresse mourra... », « qu'elle seule subira sa faute... » ; pour finir, il précise néanmoins (18 ; 32) : « Car je ne recherche pas la mort du mort [du pécheur], oracle de Dieu l'Eternel... ».

Au regard de tous ces versets du livre des Rois, du Deutéronome et d'Ezéchiel on sent bien cette affinité idéologique dont il était question *supra*. La foi des prophètes n'est déjà plus celle du livre de l'Exode, cependant elle ne la nie ni ne la frappe de caducité, elle offre simplement l'occasion d'un renouveau à la sensibilité religieuse de tout un peuple. Qu'on prenne connaissance du récit le plus dense et aussi le plus émouvant contenu dans ce même livre du Deutéronome à propos de l'origine du peuple hébreu et de son histoire :

Deut. 26 ; 5-9 : « ... Mon père était un Araméen errant qui descendit en Egypte pour y vivre dans un tout petit groupe mais qui y devint grand, puissant et nombreux. Les Egyptiens nous firent du mal, ils nous opprimèrent et nous soumirent à un dur labeur. Nous

1. Jérémie 31 ; 29.

implorâmes l'Eternel, le Dieu de nos pères, Dieu entendit notre voix, il vit notre misère, notre corvée et notre oppression. D'Egypte Dieu nous fit sortir par une main forte, une main tendue, un miracle grand, des signes et des prodiges. »[1]

Pour le ou les rédacteur(s) du Deutéronome, l'Histoire est dirigée par la main du Très-Haut qui se sert des grandes puissances de l'époque pour appliquer sa volonté[2]. C'est pour cette raison que l'école deutéronomiste a enchâssé tous les matériaux historiques dont elle disposait dans une conception historique préconçue ; cette attitude s'illustre le mieux tant dans le livre des Juges que dans celui des Rois.

Dans le livre des Juges[3] les savants ont parlé d'un « pragmatisme à quatre termes » ou d'un « moule à quatre compartiments » pour expliquer cette récurrence dans l'histoire d'Israël à cette époque : le peuple hébreu se conduit mal face à l'Eternel, Dieu fait venir un tyran étranger qui attaque et brime Israël, Israël fait amende honorable, et pour finir, Dieu lui suscite un sauveur qui le délivrera du joug étranger. C'est toujours ce même cycle que nous retrouvons dans le livre des Juges.

4. Comment les rabbins du talmud reçoivent la Tora. — Comme on pouvait s'y attendre, toutes ces problématiques reçoivent dans la littérature rabbinique une solution tout autre. Réglant les paradoxes ou les problèmes du texte biblique avec une herméneutique qui leur était propre, les anciens rabbins ne statuaient pas vraiment de différence entre le Pentateuque et les autres livres du canon juif ; pour eux, il s'agissait partout

1. Voir Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Munich, 1966, vol. I, p. 17 s. et aussi 340 s.
2. Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933, p. 12-25, contient probablement le meilleur résumé des croyances bibliques.
3. Voir von Rad (déjà cité), p. 340 s.

du verbe du Dieu vivant, du texte écrit sous la dictée de l'esprit saint *(ru'ah ha-qodésh)*. La croyance en le Dieu un s'impose d'emblée ; quant au sentiment de proximité à Dieu, il est immédiat et ne résulte guère d'une réflexion ni d'un raisonnement philosophiques. Aucune règle de postériorité ni d'antériorité n'est admise. Les livres bibliques sont tous unis par une solidarité intrinsèque comme va nous le montrer l'exemple suivant :

Genèse 1 ; 1 nous dit que « Au commencement (en hébreu *réshit*) Dieu créa les cieux et la terre... » Or le livre des Proverbes (8 ; 22*s*) parle du « commencement *(réshit)* de sa voie [de Dieu] ». Les rabbins décident sans le moindre trouble que puisque dans les versets, celui de la Genèse et celui des Proverbes, il est question du même terme, *réshit*, lequel est précédé dans sa première occurrence par le *bét* instrumental de la grammaire hébraïque, il ne fait pas l'ombre d'un doute que *réshit* n'est autre que la Tora, laquelle a donc été l'instrument de la création du monde... C'est probablement ici l'une des meilleures illustrations du principe selon lequel la Bible doit être interprétée... par elle-même. On verra aussi dans les pages suivantes que les rabbins ne reculaient pas devant une étymologie « créatrice », pour ne pas dire populaire, changeant la vocalisation des termes, coupant des noms propres ou des noms communs en plusieurs parties pour s'en servir comme d'un support à leurs vues théologiques. De fait, les anciens docteurs du talmud étaient aussi des *soferim*, ce qui signifie scribes, mais aussi ceux qui comptaient les lettres de la Tora[1].

1. Strack-Stemberger-Hayoun, *Introduction au Talmud et au Midrash* (désormais citée *Introduction...*), p. 38, n. 1. On y trouve aussi la référence au traité *Qiddushin* du Talmud de Babylone (30*a*) et au traité *Megilla* du Talmud de Palestine I, 13, 72*b* où l'on fait remonter un certain principe exégétique jusqu'à l'époque de... Noé.

CHAPITRE II

LA FORMATION DU JUDAÏSME RABBINIQUE

1. **Tradition écrite et tradition orale.** — Dans les *Prolégomènes* on a déjà évoqué ce que recouvraient les concepts de tradition écrite et de tradition orale. Il s'agit ici d'un corps uni où les deux sources se conditionnent mutuellement : la référence scripturaire est de rigueur lorsque les rabbins offrent une interprétation de leur cru qui s'obtient grâce à une herméneutique propre. Pour les rabbins, Moïse a reçu au Mont Sinaï à la fois la tora écrite et la tora orale. Pour ne laisser aucun doute sur leurs intentions et surtout sur leur détermination à parler au nom de l'ensemble de cette tradition les rabbins n'hésitèrent pas à « mettre en scène » les faits et les personnages suivants : Au ciel Dieu lui-même et Moïse, et sur terre le célèbre Rabbi Aqiba (Tanna de la seconde génération) qui expose ses points de vue dans une académie. Moïse entend, à sa grande surprise, qu'on lui attribue des enseignements qu'il ignorait lui-même. Rabbi Aqiba disait rien moins que ceci : *halakha le-Moshé mi-Sinaï* (Ceci est une règle normative qui remonte à Moïse au Sinaï). Cette « appropriation » de la Tora par les rabbins

est illustrée de façon presque aussi audacieuse dans un autre texte du talmud[1] : Il s'agit de Rabbi Eliézer qui prend le ciel à témoin de la rectitude et de la justesse d'un certain enseignement dont il était l'auteur. Il s'adresse aux murs de la maison d'étude et leur ordonne de pencher afin de prouver par ce signe surnaturel qu'il avait raison. On relate que les murs se mirent effectivement à pencher dangereusement ; voulant parachever son effet, le docteur des écritures commande ensuite aux murs de se remettre en place, ce qu'ils firent. Mais les collègues de l'académie ne se laissèrent pas impressionner, arguant du fait que la détermination d'une *halakha* (règle normative juive) se décidait *hic et nunc* et non point dans le monde d'en-haut. Par ce récit légendaire les rabbins ont simplement voulu affirmer leur autorité incontestée. Ne vont-ils pas jusqu'à interpréter dans le sens d'une souveraineté rabbinique quasi absolue le verset suivant des Psaumes (114 ; 16) : Les cieux, les cieux sont à Dieu, mais la terre, il l'a donnée aux fils de l'homme. On verra dans le chapitre consacré aux songes et à leur interprétation qu'une communication lors d'un rêve ne saurait être prise en compte pour déterminer une discussion halakhique[2].

Les Sages du talmud ou Docteurs des Ecritures, écrit Urbach[3], tenaient que leur mission était de prolonger les enseignements bibliques. Ils considéraient

1. L'idée que la révélation ne contenait pas seulement la loi écrite et la loi orale mais aussi la légitimité de l'interprétation rabbinique se trouve exprimée en Talmud de Babylone, *Menahot* 29*b*, où Rabbi Aqiba dit à la grande satisfaction de Moïse qui l'écoutait du ciel avec quelque étonnement) : « C'est une *halakha* donnée par Moïse au Sinaï. » Pour le passage avec Rabbi Eliézer ben Hyrkanos, voir *Baba Metsi'a 59b*. Pour la déclaration de Rabbi Aqiba, voir aussi T.B., *Menahot 29b*.

2. Voir T.B., *Yebamot* 102*a* et T.B., *'Aboda Zara* 36*a*.

3. Je cite pour plus de commodité la version anglaise procurée par I. Abrahams, *The Sages..*, p. 17.

aussi que depuis la destruction du Temple de Jérusalem la prophétie avait été donnée aux docteurs, ce qui est une manière indirecte de se proclamer les héritiers des prophètes[1]. Le *dictum* célèbre d'Amemar (Amora babylonien de la sixième génération) va dans le même sens en disant que le « Sage est préférable [supérieur] au prophète ». Partant, celui qui se dit un Sage peut être aussi un prophète mais l'inverse n'est pas vrai automatiquement. Rabbi Yohanan va encore plus loin en stipulant que « Depuis le jour de la destruction du Temple la prophétie a été retirée aux prophètes pour être remise aux fous et aux enfants. » (Talmud de Babylone, *Baba Batra*, 18*b*)[2].

Dans la mishna de *Abot* (*Chapitres des Pères*, I, 12) une maxime est attribuée à Hillel, le contemporain de Shammay, qui recommandait de « ressembler aux disciples d'Aaron... d'aimer et de poursuivre la paix... ». Certains rabbins, désireux d'affirmer leur supériorité par rapport aux lévites de la caste sacerdotale, notèrent avec perspicacité qu'il était question des *disciples* d'Aaron et non des *fils* d'Aaron. Tout ceci pour montrer que ceux qui étudiaient la Tora pouvaient, quelle que fût leur origine, égaler même un Grand Prêtre du Temple de Jérusalem[3].

Ces relations entre les rabbins-juges ou Docteurs des Ecritures d'une part, et les prêtres lévites d'autre part sont très bien illustrées par la citation suivante :

« Il arriva un jour qu'un certain Grand Prêtre quittait le temple, escorté par une foule de gens ; mais lorsque ces derniers aperçurent Shemaya et Abtalion, ils faussèrent compagnie au Grand Prêtre pour se joindre à eux. A la fin, Shemaya et Abtalion vinrent prendre congé du Grand Prêtre en ces termes : "Que le fils d'Aaron aille en paix." A quoi ce dernier répliqua : "Que les descendants des gentils s'en

1. Voir Urbach (p. 578) pour une longue discussion de cette phrase *hakham 'adif mi-nabi*.

2. *Baba Batra* 12*b*.

3. Voir le dit de Hillel l'Ancien en Mishna, *Abot* I ; 12.

viennent en paix." Ils [Shemaya et Abtalion] lui lancèrent alors : "Que les descendants des gentils qui agissent comme Aaron s'en viennent en paix, mais non point le fils d'Aaron qui n'agit pas comme [dans l'esprit d']Aaron." »[1]

On fait probablement allusion ici à un dignitaire du temple appointé par Hérode ou qui avait simplement acheté sa charge ; en tout état de cause, l'enseignement de cette significative citation est que l'héritier, le disciple spirituel qui demeure fidèle à ses maîtres vaut mieux qu'un fils qui trahit la mémoire de ses propres pères. En une phrase, la Tora n'est jamais échue à quiconque par hérédité, ou comme le disent les rabbins eux-mêmes : « La Tora est plus éminente que la prêtrise *(Kehunna)* et la royauté. » On ne pouvait mieux affirmer le primat incontesté de l'étude de la Tora et des disciples des Sages *(Talmidé-hakhamim)*. C'est l'interprétation souveraine de la loi orale par les Docteurs des Ecritures qui a donné naissance au judaïsme rabbinique[2].

2. **Aggada, halakha et midrash.** — Il est extrêmement malaisé de définir avec exactitude le sens de ces trois termes hébraïques qui entretiennent entre eux des relations étroites tout en demeurant des entités séparées. Même l'*Introduction...*[3] n'a pu rendre compte de manière suffisamment claire des différentes approches sur ce sujet. Ici, on tentera de résumer l'essentiel et de renvoyer aux études et aux articles qui paraissent les plus instructifs. *Aggada* en hébreu ou en araméen est le substantif tiré du verbe *le-haggid* qui signifie relater, conter, faire le récit de quelque chose. J'avoue ne pas

1. Voir T.B., *Yoma* 71*b*. D'après T.B., *Gittin* 57*b* ces deux maîtres juifs seraient des descendants du roi Sennacherib.

2. Voir J. Neusner, *The rabbinic traditions about the pharisees before 70* (Leyde, Brill, 1971, I-III) ; III, p. 283 s. où l'auteur insiste sur la vraie « coupure » qui remonte à 140 et non à l'an 70.

3. Strack-Stemberger-Hayoun, p. 58-71 et p. 274-280.

trouver de traduction française qui ne recouvre pas aussi, d'une façon ou d'une autre, les deux autres termes de ce paragraphe. Peut-on dire qu'il s'agit d'homélies rabbiniques (pluriel d'*aggada, aggadot*), de parties narratives dans les sections exégétiques, ou encore de récits paraboliques qui commencent généralement par les termes *(ma'asé be... Il est arrivé un jour que...)* ? Ce qui, en revanche, ne fait pas l'ombre d'un doute, c'est l'endroit où passe la frontière entre l'*aggada* d'une part, et la *halakha* d'autre part.

C'est peut-être en évoquant le trait discriminant entre ces notions que l'on renseignera le mieux sur leur spécificité. Les talmudistes offrent en deux passages différents[1] deux vues sur le *ba'al aggada, i.e.* l'homme de l'*aggada* : ils disent : « Si tu veux connaître Celui qui a dit que le monde soit et le monde fut, alors apprends l'*aggada.* » D'autres Docteurs des Ecritures disent aussi : « Le *ba'al aggada* ne peut pas lier ni délier, il ne peut dire d'une chose qu'elle est pure ou impure. » Ces deux dits rabbiniques semblent bien définir l'espace imparti à l'*aggada* : elle fait partie intégrante de l'homélie traditionnelle, elle joue même un rôle central quant à la connaissance du Saint béni soit-il, mais elle ne saurait intervenir dans la jurisprudence ; en termes de *halakha*, la règle normative juive, elle est inopérante. Il faut souligner malgré tout que l'*aggada* sert parfois de toile de fond à des exposés rigoureusement halakhiques. On en revient toujours à cette fameuse unité organique et non systématique.

Le terme *halakha* (pluriel, *halakhot*) désigne, comme on l'a vu *supra*, la règle ou la marche à suivre. Les discussions rabbiniques sont réputées pour leur longueur et leur esprit de liberté, mais lorsque la *halakha* est adoptée suivant le vote de la majorité, même ceux

1. Le *Ba'al aggada* est toujours nommé en dernière position ; voir Lévitique, *Rabba*, § 36, et Nombres *Rabba*, § 3.

qui défendaient une opinion différente ou opposée doivent s'y soumettre. La meilleure preuve que les rabbins ne badinaient pas avec la halakha nous est livrée par un passage[1] où Dieu lui-même semble être tenu par des décisions rabbiniques, au grand étonnement de Moïse lui-même.

Il reste à parler du midrash, un substantif qui dérive du verbe *lidrosh* qui signifie réclamer, demander ou chercher. Il existe au moins deux occurrences bibliques où ce terme connote la quête d'un sens profond, pour ne pas dire théologique : Ezra 7 ; 10 parle de « scruter la Tora de Dieu ». Et Isaïe 34 ; 16 parle de « scruter le livre de Dieu ». Le terme midrash est lui-même mentionné dans deux textes de date assez récente : II Chroniques 13 ; 22 où il est dit que « l'histoire d'Abiya est consignée dans le *midrash* du prophète Iddo » et II Chroniques 24 ; 27 où il est question du « *midrash* du livre des Rois ». La preuve que le sens de ce terme n'était guère univoque nous est fournie par les traductions : la Septante donne *biblion* ou *graphî* tandis que la Vulgate opte pour *liber*. Quant à l'expression *bét-ha-midrash* qui connut la grande fortune que l'on sait, on la découvre pour la première fois en *L'Ecclésiastique* (LI, 23) :

> « Approchez-vous de moi, ignorants
> venez demeurer dans la maison de l'instruction. »
>
> (E. Dhorme, *La Bible*, La Pléiade, II, p. 1885, et n. 23.)

Par la suite, les termes *darash, midrash* et *darshan* (*darosha* en araméen) allaient être exclusivement réservés à l'étude et à l'exégèse de la Tora.

1. T.B., *Yebamot* 36*b* dit littéralement : *wa-hakhamim 'asu hizzuq le-dibréhém yoter mi shé la-tora.* (Les Sages ont plus consolidé leurs propres paroles que celles de la Tora.) Dieu s'asseoit et étudie les lois relatives à la vache rousse ; il va jusqu'à citer avec révérence une halakha de Rabbi Eliézer, ce qui provoque l'étonnement de Moïse (voir *Pesiqta de-Rab Kahana*, section *Para*, Ed. Mandelbaum, New York, 1962, I, p. 73).

Un spécialiste aussi éminent que R. Le Déaut qui a beaucoup étudié le *Targoum* (paraphrase chaldaïque de la Bible) note que « le midrash se décrit mais ne se définit pas »[1]. On s'est demandé si le midrash équivalait à une exégèse homilétique de la Bible : ceci est en partie vrai, mais en partie seulement.

D'aucuns se sont légitimement demandés si le midrash était la forme primitive de l'exégèse biblique par les rabbins ou s'il représentait déjà l'aboutissement d'une certaine évolution[2]. D'autres enfin ont exercé leur sagacité sur la question de savoir si *midrash* était l'opposé de *peshat*, à savoir le sens obvie ou littéral d'un verset[3]. Il semble que le midrash remplisse la fonction d'une exégèse autorisée de la Bible, qu'il réponde aussi à un devoir religieux (puisque la prière juive du matin prévoit au tout début la récitation des treize règles d'interprétation de Rabbi Yshmaél *(bi-shelosh 'ésré middot ha-tora nidréshét)*). La *Haggada* de Pesah (Pâque juive) ne peut-elle pas être considérée elle-même comme un midrash très ancien ? Et n'y dit-on pas « celui qui accroît les récits sur la sortie d'Egypte, celui-là est digne d'éloges » ? N'est-ce pas là une invitation à faire du midrash ?

On distingue généralement entre deux types de *midrashim* (pluriel de midrash) : le *midrash aggada* que l'on peut traduire sans trop d'erreur par midrash homilétique ou exégétique, et le *midrash halakha* qui se

1. Cf. Strack-Stemberger-Hayoun, p. 275, n. 6 ; voir aussi Arnold M. Goldberg, Die funktionale Form Midrasch, *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 10, 1982, p. 1-45.

2. I. L. Seligmann, Voraussetzungen der Midraschexegese, *Vetus Testamentum* (suppléments) 1, 1953, p. 150-181 ; voir aussi Geza Vermès, *Scripture and tradition in judaism : Haggadic studies*, Leyde, Brill, 1973. On peut aussi consulter K. Hruby, Exégèse rabbinique et exégèse patristique, *Revue des Sciences religieuses*, 47, 1973, p. 341-372.

3. Sur les réalités recouvertes par le *Peshat* et le *derash* on peut se référer au Talmud lui-même T.B., *'Arakhin* 8*b*, *'Erubin* 23*b*, *Sanhédrin* 100*b*). Voir aussi Raphaël Loewe, The *plain* meaning of Scripture in early jewish exegesis, *Papers of the Institute of Jewish Studies*, Londres, 1, 1964, p. 140-185.

rend bien par midrash législatif, ce qui n'exclut nullement la présence d'un fort matériau aggadique. De cette dernière catégorie de midrash font partie la *Mekhilta de rabbi Yshmaél*, la *Mekhilta de rabbi Siméon ben Yohaï*, *Sifra* (sur le Lévitique), *Sifré* (sur les Nombres et le Deutéronome), pour ne citer que les plus importants...[1].

I. Heinemann, l'auteur des *Darké ha-aggada*[2] a parlé de deux orientations fondamentales de l'aggada, lesquelles s'appliquent tout aussi bien au midrash dont celle-ci fait partie : il s'agit d'une histoire *créatrice* mais aussi d'une philologie *créatrice*. Le midrash complète les récits bibliques, met en scène des personnages en éclairant tel aspect de son caractère plutôt que tel autre ; n'hésitons pas à dire qu'il se permet parfois d' « enjoliver » dans le but de tirer des enseignements moraux. Il peut couper des substantifs ou des noms propres, chambouler l'ordre des mots dans un verset en arguant du fait que le texte biblique n'est ni vocalisé ni ponctué à l'origine et qu'au fond plusieurs modes de lecture existent.

Il semble toutefois que l'exégèse midrashique a connu quelques excès ou que certaines sectes juives ont tenté de faire de l'interprétation allégorique un usage immodéré, puisque *Shabbat* 63*a*, note qu' « aucune référence scripturaire ne saurait être dépouillée de son sens littéral » *(eyn miqra yotsé midé pshuto)*. Mais le polysémantisme ou l'infinie plénitude de sens de la Bible n'est pas remise en question puisqu'on parle des « 70 faces de la Tora » et que *Sanhédrin* 34*a* stipule qu'un « passage biblique peut revêtir plusieurs significations ».

Ces *divergences* ou particularités exégétiques semblent remonter à une date très lointaine puisque les

1. Strack-Stemberger-Hayoun, p. 289-317.
2. Voir aux p. 127 s.

compilateurs de la littérature rabbinique ont voulu voir en Rabbi Aqiba et en Rabbi Yshmaél deux écoles d'interprétation bien distinctes : alors que le premier stipulait que tout détail, si menu fût-il, devait être interprété dans la Tora, le second insistait sur le fait que « la Tora s'est exprimée dans le langage des hommes » (*Sifré sur les Nombres*, § 112), ce qui est une manière de relativiser la trop grande importance qu'Aqiba conférait au donné scripturaire.

Il reste à dire un mot des relations existant entre le midrash tel qu'il nous est parvenu et la prédication synagogale des rabbins : le midrash avait-il à l'origine une forme orale exclusivement et n'a-t-il été consigné par écrit qu'après coup, ou bien s'agit-il de deux formes littéraires tout à fait différentes ?

Il existe au moins deux formules conventionnelles qui se retrouvent dans la quasi-totalité des sermons synagogaux (Bacher en a comptabilisé plus de 1 400 exemples) ; il s'agit de la *petiḥa* et de la *ḥatima*. Le premier terme signifie étymologiquement l'ouverture, l'entrée en matière, et le second, la conclusion mais non point une *peroratio* qui reprend en fin de discours tous les arguments développés.

La *petiḥa* pose bon nombre de problèmes[1] car une seule devrait suffire à chaque sermon qui devrait en toute logique comporter un corps central ou une partie centrale ; or bon nombre de *petiḥot* nous sont transmises telles quelles. On ne peut donc pas soutenir absolument que ce terme doive être rendu par *Proömium* comme le fit Bacher.

Comparativement, la *ḥatima* pose moins de problèmes, même si son début est rarement marqué de manière claire et distincte. Elle a une fonction plus homilétique et établit généralement la transition à l'aide d'un verset des Prophètes ou des Hagiographes[2].

1. Voir Brigitte Kern, Paraphrasendeutung im Midrasch. Die Paraphrase des petihaverses, *Frankfurter Judaistiche Beiträge*, 9, 1981, p. 115-161 et Peter Schäfer, Die Petiha. Ein Proömium, *Kairos*, 12, 1970, p. 216-219. Et aussi N. J. Cohen, Structure and editing in the homiletic midrashim, *AJR-Review*, 5, 1981, p. 1-20.
2. A. Goldberg, Die Peroratio *(Ḥatima)* als Kompositionsform der rabbinischen Homilie, *FJB*, 6, 1978, p. 1-22.

3. **Exil et écriture : existe-t-il un interdit rabbinique d'écriture ?** — La question de savoir si les anciens rabbins avaient réellement édicté un « interdit d'écriture » a beaucoup préoccupé les esprits. Il s'agissait de savoir s'il était ou non licite de consigner par écrit la tradition orale. On connaît les fameux récits légendaires sur Hillel et Shammay (T.B., *Shabbat* 31*a*) où un prosélyte demande « combien de *Torot* avez-vous ? ». Et Shammay de répondre : deux. Comment en sommes-nous venus à l'idée de transmettre oralement ce que l'on avait soi-même reçu oralement et non par écrit ? Etait-ce dans le but de conférer à la seule Bible hébraïque le statut envié de tradition écrite ? Le passage classique qui nous transmet la discussion sur ce sujet se trouve en *Gittin* 60*a-b* (avec un passage parallèle en *Temurot* 14*b*). On se demande s'il est permis de préparer des rouleaux incomplets faits de textes tirés de la Tora et destinés à l'enseignement des enfants. Certains rabbins répondent par la négative, d'autres par l'affirmative tout en précisant que le rouleau portant sur tel ou tel livre de la Bible devra un jour être complété. *Gittin* 60*a* note que Rabbi Yohanan (Amora de la seconde génération) et Rabbi Siméon ben Laqish (Amora de la seconde génération) lisaient le shabbat pour leurs sermons des livres d'aggada bien que, ajoute le talmud, « il ne fût point permis d'écrire les aggadot ». Mais aurait-il été possible d'agir autrement, c'est-à-dire de tout citer de mémoire ? On connaît le cas d'un *meturgeman*, répétiteur d'un Docteur des Ecritures, qui savait restituer de mémoire des livres bibliques entiers. Yehuda bar Nahmani (Amora de la seconde génération), lui-même répétiteur de Resh Laqish, interprétait Ex. 34 ; 37 (« suivant ces paroles », en hébreu *'al pi* : suivant la bouche) dans le sens suivant : Ce qui t'a été transmis oralement, tu n'es pas habilité à le transmettre *mi-ketab*, à partir d'un écrit.

Notre source talmudique ajoute que les deux maîtres précédents, Yohanan et Resh Laqish, justifiaient leur recours à un écrit d'aggadot le jour du shabbat en citant Psaume 119 ; 126 (Il est temps d'agir pour le Seigneur, ils ont renversé ta loi) ; ce qui voulait dire à leurs yeux : Mieux vaut supprimer une seule interdiction de la Tora si le sauvetage de tout le reste est à ce prix.

Il semble que ce passage de *Gittin* 60*a* soit composite ; par ailleurs, il faut bien distinguer entre la transcription des aggadot et celle des halakhot, ce second cas étant nettement plus litigieux que le premier. Il est vrai, cependant, que Rabbi Yehoshua ben Lévi (Amora de la première génération) note que « quiconque met par écrit une *aggada* n'aura guère de part au monde futur » (Talmud de Jérusalem, *Shabbat*, XVI, 1, 15*c*).

On trouve toutefois quelques références rabbiniques en faveur de la mise par écrit de la loi orale (*Temurot* 14*b*, *Berakhot* 23*a-b*, *Sanhédrin* 57*b*). Il est question de « rouleaux *(megillot)* de généalogies, de dévots » par exemple. Et que dire de cette remarque talmudique (*Berakhot* 19*a*, Yebamot 36*a*, *Ketubbot* 81*b*) selon laquelle celui qui ignorait quelque chose alors qu'il était dans le *Bet ha-midrash* « sortait, cherchait et découvrait » ? (en araméen, *nafaq daq we-ashkah*).

La question de la transcription des halakhot et/ou des aggadot a préoccupé les penseurs juifs médiévaux (*e.g.* Rashi dans son commentaire sur *Erubin* 62*b* et *Shabbat* 136) et aussi les savants du XIXe siècle.

Ceux d'entre eux qui se voulaient les tenants d'une certaine orthodoxie avaient à cœur de défendre le caractère oral de la halakha car ceci impliquait qu'elle avait évolué avec le temps, ce qui rendait caduque toute accusation de sclérose. Non écrite, la halakha avait donc évolué avec son temps. Et, par voie de conséquence, rien ne justifiait qu'elle fût jetée aux orties.

4. **Le mouvement rabbinique : Le « Talmid Hakham » et le « 'Am ha-'aréts »** (Disciple des sages et peuple de la terre, *i.e.* inculte.). — Dans un recueil publié récemment en langue allemande, J. Neusner[1] a montré comment les rabbins parvinrent à affirmer leur suprématie soit en « phagocytant » les institutions religieuses existantes, soit en se coulant dans leur moule afin de les remodeler de l'intérieur. Pour l'auteur, le judaïsme a connu un véritable processus de « rabbinisation » *(Rabbinisierung)* lorsque l'étude, la réalisation des préceptes et la croyance messianiques furent incarnées par la personne du rabbin lui-même. Jusqu'au Ier siècle de l'ère chrétienne les institutions fondamentales d'Israël étaient la royauté, la caste sacerdotale, les Ecritures, toutes choses qui conféraient au temple, à la terre et au peuple leur caractère sacré. Moins de deux siècles plus tard, ce sont les rabbins qui exercent leur hégémonie. Tirant leur force de leur statut d'interprètes de la Tora qu'ils commentent selon une herméneutique qui leur est propre, n'allaient-ils pas proclamer que la Tora est bien plus grande que l'appartenance à la caste sacerdotale ou à la famille royale ? (Mishna *Abot* 6 ; 6 ; voir ce même chapitre, § 1, *in fine*). Le dit talmudique selon lequel celui qui désire assurer sa *devequt* (conjonction) avec la *Shekhina* (présence ou hypostase divine) peut y parvenir en donnant sa fille pour épouse à un disciple des Sages illustre bien ces prétentions, fussent-elles ou non fondées (*Ketubbot* 111*b*). Le caractère incontournable d'une telle affirmation saute aux yeux, car si le rabbin *incarne* vraiment la Tora par laquelle Dieu s'est révélé à son peuple, il n'existe pas d'autre possibilité. Le judaïsme rabbinique mérite bien l'épithète qui lui est accolée en ce que le rabbin est parvenu à réunir en lui-même l'image du prêtre, du Sage et du fanatique messianique soucieux de *hâter la fin*[1].

1. *Das pharisäische und talmudische Judentum / Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tubingen, Mohr, 1984 (c.r. in *REJ*, 1986, 1-2, p. 131-134).

Le disciple des Sages, le *talmid hakham* occupe une place centrale dans l'économie du système rabbinique. Et on peut dire que son double antithétique est le *'am ha-aréts* (l'inculte).

L'index talmudique regroupe *s.v. talmid hakham* plusieurs centaines d'occurrences qu'il n'est pas question d'exploiter ici ; une analyse assez serrée de tous ces passages permet de distinguer *grosso modo* quatre rubriques : l'essence du disciple des Sages, ses relations avec son maître, sa place dans la société et enfin son comportement avec ses collègues.

La raison d'être du *talmid hakham* est l'érudition rabbinique sans faille : *Qiddushin* 49*a* stipule qu'il doit avoir étudié la halakha, *Sifra* et *Sifré* (deux midrashim halakhiques) ainsi que la *Toséfta* (additif à la mishna ; cf. le chap. suivant). Le même passage ajoute que le disciple des Sages doit pouvoir répondre au sujet de n'importe quelle halakha, même s'il s'agit de *Kalla* (traité extra-talmudique). Même lorsqu'ils marchent le long d'une route, deux disciples des Sages doivent s'entretenir de la halakha (*Sota* 49*a*). Vis-à-vis de son maître le disciple doit observer des règles strictes : ainsi il ne peut enseigner une halakha s'il n'est éloigné de son maître d'au moins trois parasanges (*Sanhédrin* 5*b*, où en tout état de cause le disciple doit demander la permission de son maître). Rabbi Méir (Tanna de la troisième génération) qui fut le disciple d'Elisha' ben Abouya, dit *Aher* (l'autre) après son apostasie, conti-

1. P. Schäfer, Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus, in *Studien*..., p. 214-243 (c.r. in *REJ*, 1980, 1-3, p. 129-131).

nuait de voir en celui-ci son maître même après sa mort : une aggada légendaire relate qu'un feu céleste se mit à consumer la tombe d'Elisha et Rabbi Méir, alerté, se rendit sur place et éteignit le feu en jetant sur la sépulture son propre châle de prière... C'est dire l'attachement indéfectible du disciple à son maître même lorsque ce dernier sombre dans l'apostasie. Mais Elisha ne semble pas avoir été si mécréant puisque, lorsqu'il était suivi sur sa mule par son disciple à pied le jour du shabbat, il rappelait à Rabbi Méir les limites à ne pas dépasser en ce jour particulier.

On a vu *supra* (au début de ce § 4) que l'alliance avec un *talmid hakham* avait une valeur méritoire très grande : *Pesahim* 49*a-b*, n'hésite pas à répéter trois fois dans le même folio que l'homme doit tout faire, voire tout vendre pour permettre à sa fille d'épouser un *talmid hakham*. On doit, en outre, tout faire pour que cet élu du Seigneur vive une vie paisible consacrée à l'étude de la Tora. En revanche, le *talmid hakham* qui est intéressé par l'argent et les honneurs est vertement dénoncé : *Yoma* 72*b* (qui n'hésite pas à parler des ennemis des *talmidé-hakhamim*, ce qui est un euphémisme pour les *talmidé-hakhamim* eux-mêmes) stigmatise ceux qui s'occupent de la Tora sans « crainte du ciel » *(yir'at shamayim)*. Rabba (Amora babylonien de la quatrième génération) ne va-t-il pas jusqu'à mettre en garde les disciples contre un double enfer (celui qui consiste à se sacrifier ici-bas pour l'étude et celui qui nous attend dans l'au-delà si nos motivations n'étaient pas pures) ? Au fond c'est à l'autorité la plus prestigieuse et la plus érudite de la littérature rabbinique que l'on doit la meilleure définition des droits et des devoirs du *talmid hakham*, à savoir Rabbi Aqiba : interprétant un verset des Ecritures (« L'Eternel ton Dieu craindras... ») il explique que la proposition *ét*

qui introduit en langue hébraïque le cas de l'accusatif (mais parfois aussi du datif) est là pour inclure dans cette crainte révérentielle les rabbins (voir *Pesahim* 22*b*). Cette audace inouie est quelque peu tempérée par le même homme qui stigmatise en ces termes celui qui se sert de la Tora au lieu de la servir : « A quoi ressemble celui qui se glorifie de sa connaissance de la Tora ? A une carcasse gisant le long de la route : Tous ceux qui passent à proximité se bouchent le nez et s'éloignent à grands pas... »[1]

Eu égard aux fonctions exercées par le disciple des Sages il lui est fait obligation d'être « aussi dur que le fer » (*Ta'anit* 4*a*), voire même d'être vindicatif (*Yoma* 23*a*) ; la ligne suivante rappelle l'interdiction d'agir ainsi faite par Lév. 19 ; 18, mais on y répond en disant que ceci se rapporte aux affaires d'argent.

Il semble qu'entre eux, les disciples des Sages n'aient pas toujours eu des relations très courtoises ; c'est pour cela que Dieu lui-même est censé prendre plaisir à une conversation érudite mais pacifique entre deux disciples (*Shabbat* 63*a-b*) ; mais lorsque le ferment de la discorde est à l'œuvre, Dieu ne pense qu'à s'enfuir.

Le *'am ha-'aréts* ou peuple de la terre (désignation technique de l'inculte) a dû souvent ressentir le comportement des disciples des Sages comme une preuve d'arrogance. *Pesahim* 49*a-b* détaille une grande partie des préventions des Sages à l'égard des incultes ; la plus terrible est l'opinion anonyme (*Rabbanan*, Nos Maîtres...) qui recommande de ne jamais épouser la fille d'un inculte en citant en renfort Deut. 27 ; 21 qui interdit de... copuler avec un animal (« Maudit soit celui qui couche avec un animal, et tout le peuple dira : Amen ! »). Rabbi Aqi-

1. Urbach, *The Sages...*, p. 631. Voir aussi p. 626-629 les indications de l'auteur sur les étudiants des textes rabbiniques appelés *Tsoreba me-rabbanan*.

ba, dont la légende veut qu'il ait été un *'am ha-'aréts* jusqu'à l'âge de 40 ans confesse avoir fait la déclaration suivante durant sa jeunesse :

« Si l'on remettait entre mes mains un disciple des Sages je le mordrai comme un âne. Ses élèves dirent / Maître, il faut dire comme un chien. Non, répondit-il : le premier mord et broie l'os en même temps, le second se contente de mordre... »

Dans son excellente discussion de ce thème Urbach tente d'atténuer un peu la haine que se vouaient ces deux groupes. Il cite donc un passage où un Docteur des Ecritures fait preuve de désinvolture à l'égard des gens simples et peu instruits ; recevant de son interlocuteur une réponse fort pertinente le savant s'excuse, l'air penaud[1].

Pour finir, il faut signaler l'existence des « collègues-disciples » ou « disciples-amis », en hébreu *talmid-haber* : *Baba Batra* 158*b*, dit que ben 'Azzaï (Tanna de la seconde génération) était le *talmid-haber* de Rabbi Aqiba.

5. **Les sources rabbiniques : entre la légende et l'Histoire.** — La première question que l'on est en droit de se poser sur la littérature rabbinique est celle de son existence : il n'est pas question de nier cette littérature en telle, mais existe-t-il vraiment *une littérature rabbinique* avec une cohérence interne, des règles généralement suivies, un ordre qui serait partout similaire et *une* théologie reconnaissable et reflétant les diverses strates de tous ces textes ? La réponse ne saurait être positive[2]. Les lignes suivantes tenteront de rendre compte de cet état de fait.

Il faut dire d'emblée que deux ouvrages fondamentaux — dont l'auteur de ces lignes s'est nécessairement servi en raison de leur érudition — justifient deux types de critique : il s'agit tout d'abord de l'œuvre monumentale de Strack et Billerbeck[1] qui ne traite pas vraiment la littérature rabbinique *per se* ; enfin, le livre admirable de E. E. Urbach qui tente de *reconstituer une théologie rabbinique* à l'aide de documents traités suivant la méthode historico-critique. Cette procédure est digne d'éloges mais elle conduit à un résultat global qui n'a peut-être jamais existé tel quel à une époque donnée : ceci pourrait ressembler à une édition dite critique d'un texte médiéval, qui serait collationnée à partir de tous les manuscrits existant et comporterait toutes les variantes significatives, sans jamais avoir existé au préalable si ce n'est dans l'esprit de l'éditeur... Cette remarque d'ordre méthodologique se veut une mise au point et non pas une réserve[2].

La littérature rabbinique connaît-elle la notion *d'auteur*, et de paternité littéraire ? Avons-nous affaire dans tous ces textes à des auteurs ou à des compilateurs ? Attendu que le talmud fait dialoguer des hommes qui ne vivaient pas à la même époque (mais il peut s'agir de dialogues fictifs ou simplement de disciples des différentes écoles confrontant leurs opinions) il faut admettre qu'il tisse un *textus* à partir de matériaux parfois très anciens : est-il possible de les dater ? La recherche moderne a choisi, depuis le XIX[e] siècle de nommer généralement le *dernier rédacteur* d'un texte : c'est ainsi que Rabbi (Rabbi Juda le Prince ou encore Rabbénu ha-Qadosh : notre Saint Maître) devient le rédacteur de la mishna, Rabbi Hiyya celui de la toséf-

1. Voir aussi Urbach, *The Sages...*, p. 641.
2. P. Schäfer, Research into rabbinic literature : An attempt to define the *status quaestonis, Journal of Jewish Studies*, 37, 2, 1986, p. 139-152.

1. *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Munich, 1922 s.
2. J. Neunser, The teachings of the rabbis : Approaches old and new, *Journal of Jewish Studies*, 27, 1976, p. 23-35.

ta, Rabbi Yohanan celui du Talmud de Jérusalem, et Rab Ashi ansi que Rabbina ceux du Talmud de Babylone[1].

Cet ensemble chaotique (ou presque) que représente la littérature rabbinique offre malgré tout quelques points d'ancrage : ainsi lorsqu'on identifie une citation intervenue pour la première fois, on peut chercher à savoir qui en est l'auteur et parvenir, grâce à ses indications de naissance et de décès, à dégager un *terminus ante quem* et un *terminus post quem*. Comme ceci ne suffisait pas entièrement, on s'est appuyé sur les noms des rabbins ; ce recours s'est avéré assez fructueux tout en laissant subsister deux difficultés de taille : certains rabbins ne connaissent parfois qu'une seule occurrence dans le talmud alors que d'autres, dont on sait peu de choses, portent parfois... le même nom.

La recherche ayant poursuivi ses efforts, d'autres méthodes d'investigation ont vu le jour grâce aux travaux de Neusner et de ses disciples d'une part, de Goldberg et de ses élèves d'autre part. Il s'agit principalement de l'histoire de la halakha (règle normative juive) pour le premier, et de l'histoire de la forme pour le second. En effet, le bloc monolithique que veut nous transmettre la tradition rabbinique laisse apparaître la marque de l'évolution, laquelle permet de remonter à des stades plus primitifs de telle ou telle halakha. Par ailleurs, les textes revêtent une certaine *forme* rédactionnelle sans parler du style parfois ciselé et parfaitement travaillé (*e.g.* la mishna) ; cette forme peut être le reflet d'un schéma précis caractérisant une époque donnée, ce qui peut contribuer à une meilleure datation. Nous avons alors affaire à trois acteurs au moins : les auteurs, les rédacteurs et enfin les collecteurs de traditions plus anciennes.

1. Strack-Stemberger-Hayoun, p. 75 s.

On ne peut accorder un grand crédit aux assertions talmudiques portant sur la naissance des rabbins ; *Yoma* 38*b* dit ceci : « Avant que le soleil d'Eli ne se couchât, le soleil de Samuel se leva sur Rama. » *Qiddushin* 72*b* illustre bien mieux cette méthode qui sert une vue théologique bien plus que la vérité historique :

« Mar dit : A la mort de R. Aqiba, Rabbi vit le jour ; lorsque Rabbi mourut, Rab Yehuda vit le jour. Lorsqu'il disparut, Raba naquit ; lorsqu'il mourut, Ashi vit le jour. Ceci pour t'apprendre qu'un Juste ne quitte jamais cette terre avant qu'un autre Juste ne soit créé. »

On verra dans le chapitre suivant comment la recherche a tenté de pallier cette carence : on a statué l'existence de cinq générations de tannaïm et de sept générations d'amoraïm, mais ceci ne constitue toujours pas des dates précises.

Que dire à présent des bribes éparpillées dans le talmud et qui pourraient être autant de contributions à des « biographies de rabbins » ? Ce sont là des documents sujets à caution : la vie de Rabbi Aqiba par exemple est tissée de détails légendaires ; certes, on nous dit qu'il fut un *'am ha-aréts* jusqu'à 40 ans, qu'il avait une herméneutique particulière, qu'il a formé un certain nombre de disciples[1] et qu'il fut ensuite martyrisé. Peut-on établir les grands événements qui marquèrent la vie d'une personne aussi importante que Hillel l'Ancien ? C'est une entreprise très difficile. Le meilleur exemple du caractère périlleux (au plan historique) d'une telle tâche nous est, une fois encore, fourni par Neusner lui-même, lequel scinde sa vie académique en deux parties : précritique et critique !

1. Sanhédrin 32*b* : « Suis les Sages à la yeshiba : Rabbi Eliézer à Lod, Rabbi Yohanan ben Zakkaï à Beror Hayil, Rabbi Yehoshua à Peqiin, Rabban Gamliél à Yabné, Rabbi Aqiba à Bné Braq, Rabbi Matya à Rome, Rabbi Hananya ben Teradyon à Sikhnin, Rabbi Yosé à Safed, Rabbi Yehoshua dans la diaspora. »

Ayant publié en 1962 *Une vie de Rabbi Yohanan ben Zakkai* (en anglais), il reprend son œuvre en 1970 pour ne plus parler que des *Traditions concernant Yohanan ben Zakkai* avec cet additif significatif, le *Développement d'une légende*.

Dans une étude (légèrement christianisante) G. Vermès nous a présenté la personnalité de Hanina ben Dosa, grande figure rabbinique vivant au Ier siècle de l'ère chrétienne, qui fut à la fois un maître, un faiseur de miracles (voir à ce sujet la menaçante mise en garde de son collègue Siméon ben Shétah, celui qui n'hésita pas à faire exécuter plusieurs dizaines de sorcières d'Askalon...) et un guérisseur[1]. A sa fille qui se reprochait d'avoir confondu deux récipients et d'avoir rempli sa lampe avec du vinaigre au lieu d'huile, Hanina répond dans un élan de foi ou simplement avec flegme : « Celui qui a commandé à l'huile de brûler commandera aussi au vinaigre d'en faire autant » (*Ta'anit* 25*a*).

1. Hanina ben Dosa : A controversial galilean saint from the first century of the christian era, *Journal of Jewish Studies*, 23, 1, 1972, p. 28-50 et 24, 1973, p. 51-64. Le même Hanina ben Dosa est devenu célèbre par l'événement suivant : ayant mis son talon dans la tanière d'un reptile venimeux sans succomber à la morsure il s'écria : « ... C'est le péché qui tue » (*Berakhot* 33*a*).

Chapitre III

HERMÉNEUTIQUE, AUTORITÉS ET LITTÉRATURE RABBINIQUES

Si une tradition écrite veut échapper aux dangers de la sclérose elle se doit de progresser avec le temps. Pour ce faire, elle met sur pied des règles herméneutiques qui lui permettent d'être « à jour » sans toutefois renier son âme. L'herméneutique rabbinique ne constitue pas d'exception à cette règle générale. Les anciens Docteurs des Ecritures ont donc élaboré un certain nombre de règles exégétiques qui leur sont propres et par lesquelles ils extrayaient des textes révélés de nouvelles doctrines qui se situaient dans le prolongement direct de la *tradition*. Pour la commodité de l'exposé, ou encore pour leur conférer une certaine aura sacrée, la littérature rabbinique a regroupé trois grandes rubriques herméneutiques aux nombres respectivement de 7, 13 et 32 qu'elle attribue à Hillel l'Ancien, Rabbi Yishmaél (seconde génération des Tannaïm) et Rabbi Eliézer ben Yosi ha-Gelili (le Galiléen, seconde génération des Tannaïm).

I. — Les règles de l'interprétation

1. **Les sept règles de Hillel**[1]. — *Qal wa-khomer* : le simple et le complexe, ce qui signifie que l'on passe de

1. Voir *Pesahim* 66*a* ; voir aussi F. Maass, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 52, 1955, p. 129-161.

l'un à l'autre. On peut se servir de cette règle tant au plan juridique (sans que cela ne provoque l'aggravation d'une peine) qu'au plan moral (voir *Ketubbot* 111*b*, qui évoque le cas du grain de froment que l'on enfouit tout nu dans la terre et qui en ressort tout « habillé » en le comparant aux Justes que l'on enterre habillés et qui, par conséquent, resurgiront dans de meilleures conditions encore).

Gezera shawa, proposition équivalente : lorsque la Tora utilise en plusieurs endroits différents les mêmes termes avec des connotations identiques on est en droit d'appliquer les conclusions tirées d'un passage à un autre passage où le cas est similaire. Néanmoins, les rabbins n'usaient de cette règle qu'avec circonspection puisqu'ils interdisaient de recourir à ce raisonnement sans se fonder sur l'autorité d'un maître (*Keritot* 5*a*).

Binyan 'av mi-katub ehad, fondement d'un père [d'une famille] à partir d'un seul passage biblique, par exemple la condamnation à mort pour un délit grave ne pourra intervenir que sur la foi d'au moins deux témoins (Deut. 17 ; 6).

Binyan 'av mi-shené ketubbim, fondement d'un père [d'une famille] à partir de deux passages bibliques.

Kelal u-ferat u-ferat u-kelal, le général et le particulier ; le particulier et le général. Cette règle permet de déterminer avec précision l'objet dont il est question : Lév. 1 ; 2 parle d'animaux domestiques qu'il est permis d'offrir en sacrifice, mais Ex. 22 ; 9 cite nommément un certain nombre d'animaux et conclut par la phrase « ou tout autre animal domestique... ».

Ke-yotsé be-maqom aher, quelque chose de similaire en un autre passage ; voir par exemple deux versets bibliques (Ex. 3 ; 6 et Lév. 26 ; 42) qui citent chacun les patriarches dans un ordre différent. Ceci infirme quelque peu la règle selon laquelle la Bible observe

toujours une certaine préséance et cite en premier ceux qui figurent en première place.

Dabar ha-laméd me-'inyano, une chose renseignant par son sujet, *i.e.* une déduction à partir du contexte. Ex. 20 ; 16 dit « tu ne voleras point » et Lév. 19 ; 11 stipule « vous ne volerez point » : le premier verset a trait au rapt d'êtres humains (eu égard au contexte) tandis que le second vise l'argent compte tenu du contexte (voir *Sanhédrin* 86*a*).

2. **Les treize « middot » [mesures] de Rabbi Yishmaél.** — Le terme hébraïque *midda* signifie aussi dimension ou critère. Pourquoi avoir choisi le nombre treize alors que les règles herméneutiques attribuées à Yishmaél sont normalement seize si l'on recourait à une subdivision normale. Le chiffre treize est donc purement traditionnel ; mais le plus frappant est le dit rabbinique que l'on rencontre dans le *Midrash ha-Gadol* à la section ou péricope de *Mishpatim* : lors de l'exégèse d'un verset de ce passage, Ex. 21 ; 1 il est dit : « Voici les lois [dispositions légales] que tu leur soumettras [placeras devant eux]. Rabbi Yishmaél dit ce sont les treize *middot* servant à l'exégèse de la Tora et qui furent transmises à Moïse au Mont Sinaï. » La tradition rabbinique prétend donc que la Tora fut livrée à Moïse avec les règles destinées à l'interpréter. On comprend dès lors que la recherche moderne n'ait eu aucun mal à montrer, en analysant le corpus talmudique luimême que Yishmaél ne se servait pas... de toutes les règles exégétiques qu'il est censé avoir mises sur pied[1]. Les trois premières règles de Yishmaél correspondent aux quatre premières règles de Hillel. La cinquième règle de Hillel se décompose pour donner à elle seule huit règles de Yishmaél.

1. G. G. Porton, *The traditions of Rabbi Ishmael*, II, p. 65 s.

La nouveauté est incontestablement la treizième règle d'Yishmaél qui s'énonce comme suit : « Deux références scripturaires *(shené ketubim)* se nient l'une l'autre ; que vienne la troisième référence pour les départager *(yakhriya' bénéhém)*.

3. **Les trente-deux « middot » [mesures] de Rabbi Eliézer ben Yosi ha-Gelili.** — Le talmud ne nomme pas ces trente-deux règles de l'interprétation de Rabbi Yosi ; certes, *Hullin* 89*b*, dit qu'il faut examiner avec toute l'attention qui convient les propos de Rabbi Eliézer ben Yosi ha-Gelili (« Que ton oreille prenne la forme d'un entonnoir. »). D'où proviennent ces règles ? Les chercheurs sont divisés sur ce point. Comme le midrash *(Midrash ha-Gadol)*, qui cite ces règles herméneutiques, avait lui-même pour source le *Midrash Agur*, on propose généralement une date située entre 600 et 800. Ce qui n'infirme pas l'hypothèse d'une présence de matériaux aggadiques plus anciens.

Ribbuy, accroissement, inclusion. Le meilleur exemple d'utilisation de cette règle nous est fourni par l'interprétation de Genèse *Rabba* 1 ; 14 : la particule hébraïque *et* utilisée deux fois dans ce verset *(« et » ha-shamyim we-« et » ha-aréts)* permet de conclure qu'il s'agissait des cieux et de tout ce qu'ils contenaient ainsi que de la terre et tout ce qu'elle contenait.

Mi'ut, limitation, amoindrissement, restriction. Interprétant Gen. 7 ; 23, Genèse *Rabba* 32 ; 11 note que la particule hébraïque *akh* (plus que, seulement ; « Il ne restait plus que Noé ») signifie ou donne à penser que Noé lui-même fut soumis à rude épreuve.

Ribbuy ahar ribbuy, accroissement après accroissement. I Samuel 17 ; 36 dit textuellement « *gam* » *et ha-'ari « gam » ha-dab* (même le lion et même l'ours, ton serviteur a abattu) : les particules (ou

articles) *gam, et, ha* comptent chacune pour un lion, en plus du terme lui-même *ari*, ce qui fait quatre au total.

Mi'ut ahar mi'ut, restriction après restriction. Nb. 35 ; 23 et Deut. 19 ; 4 disent respectivement « sans le voir » et « sans préméditation » à propos d'un homme qui commettrait un meurtre accidentel ; les rabbins en déduisent que deux exclusions consécutives donnent une inclusion et émettent l'opinion que même l'aveugle, impliqué dans un tel accident, doit fuir dans une ville refuge.

Qal wa-homer meforash (on va clairement du simple au complexe) *Qal wa-homer satum* (on procède allusivement du simple au complexe) : c'est la première règle de Hillel.

Gezéra shawa, le raisonnement par analogie.

Binyan ab, fondement d'un principe [litt. d'une famille] ; voir les deuxième et troisième règles de Hillel.

Dérékh qetsara [mode ou voie abrégé(e)], expression elliptique. Parlant du cas de la belle captive (Deut. 21 ; 11) les rabbins notent l'expression hébraïque *éshét yefat to'ar* ; on utilise l'état construit du terme *isha*, ce qui implique la femme de..., donc qu'il peut aussi bien s'agir d'une épouse.

Une répétition peut servir d'auxiliaire à l'exégèse. De Gen. 41 ; 3-6 (sept vaches maigres et sept épis desséchés) on peut déduire que l'Egypte aurait dû subir la famine non point sept ans mais quatorze.

Sof pasuq, signe de cantilation biblique qui indique l'arrêt d'un verset et le commencement du suivant. On peut dans certains cas en faire abstraction pour asseoir une exégèse. Le meilleur exemple qui en est Deut. 25 ; 2 se termine par le terme *be-mispar (en nombre)* ; et le verset suivant commence par *'arba'im (quarante)*. On supprime la séparation des deux versets, ce qui donne : au nombre de qua-

rante. Les rabbins en déduisent que la punition par le fouet ne doit pas dépasser quarante coups.

Un passage dont on se sert pour une comparaison ; ceci fait penser à la septième règle de Hillel.

Le cas d'un principe général suivi par un « ma'asé », un acte particulier. Gen. 1 ; 3 et Gen. 1 ; 14 semblent parler de deux choses (« Que la lumière soit » et « Que des luminaires brillent au firmament ») alors que la première déclaration est simplement complétée par la seconde.

Comparaison d'une chose importante et d'une autre qui l'est moins en vue de parvenir à une meilleure compréhension de cette chose-là.

Shené ketubbim... Deux références scripturaires qui se contredisent. Voir la treizième règle d'Yishmaél.

Une expression qui revêt une importance particulière dans un passage biblique. Nb. 15 ; 18 dit « Lors de votre entrée dans le pays... » Ce terme « entrée » semble aux yeux de Rabbi Yishmaél revêtir une importance particulière et il en déduit que dès leur entrée en terre sainte les enfants d'Israël ont respecté le précepte de la *teruma (le prélèvement).*

Un élément peu explicite dans un passage majeur. Nous trouvons un exemple de cette règle d'interprétation dans le *Midrash ha-gadol* sur la Genèse : la description donnée par Gen. 2 ; 8 du paradis doit être complétée par Ezéchiel 28 ; 13.

Citation d'un cas d'espèce alors que c'est l'ensemble qui est visé. Sifré sur Deut., § 194 s., dit au sujet de Deut. 20 ; 5 s. que ce n'est pas seulement celui qui s'est construit une nouvelle demeure qui est dispensé d'aller au combat ; il faut y inclure celui qui hérite d'une maison ou qui en achète une ; voire même celui qui reçoit une profusion de cadeaux.

Ce qui est dit d'un objet peut s'appliquer à un autre. La *Mekhilta de Rabbi Yishmaél* (Ed. de Lauterbach,

Londres, III, p. 53) fait à propos d'Ex. 21 ; 18 [Lorsqu'un homme bat son prochain à l'aide d'une pierre ou de son poing...] le commentaire suivant : « De même que le poing peut être identifié, la pierre peut l'être aussi. Si la pierre se trouve mêlée à d'autres pierres le responsable n'est pas répréhensible. »

L'action de prédiquer quelque chose d'un objet sans que ceci ne s'applique vraiment à lui... *Sifré* sur les Nombres, § 118, fait au sujet de Nb. 18 ; 15 l'exégèse suivante [Tu rachèteras le premier-né de l'homme, et le premier-né de l'animal impur tu rachèteras] : il ne s'agit pas ici de tous les animaux impurs mais de l'âne uniquement puisque ceci est spécifié par Ex. 13 ; 13. Le midrash ajoute qu'on peut racheter l'ânon par un mouton, mais pour d'autres animaux on peut s'en tenir à des vêtements ou à des ustensiles. Mais comme un autre verset (Ex. 34 ; 20) réitère (Tu rachèteras le premier ânon par un mouton) ceci nous indique qu'il s'agit bien d'un mouton et non d'ustensiles ni de vêtements.

Comparer un objet à deux autres dont on ne retiendra que les aspects positifs... Psaume 92 ; 13 compare le Juste à un palmier ; mais alors on pourrait dire que le Juste, comme le palmier, n'offre pas d'ombre, ce qui ne saurait être le cas puisque le verset suivant (du même Psaume) le compare à un « cèdre du Liban ». Mais là aussi il y a problème puisque le cèdre ne donne pas de fruits, chose inacceptable pour le Juste.

Un passage complété par un autre passage... Ex. 23 ; 1 [Ne tends pas la main au blasphémateur en portant un faux témoignage] est interprété par Rabbi Natan (Tanna de la quatrième génération) comme suit : le blasphémateur mais aussi le brigand qui ne saurait porter un témoignage.

Rapprochement de deux versets au contenu apparemment contradictoire... *Sifré* sur Deut. 11 ; 12

(§ 40) : Deut. 11 ; 12 parle d' « un pays dont Dieu se préoccupe » alors que le Seigneur est censé veiller au bien-être de toute la terre ! (voir Job 38 ; 26). Ce souci particulier provoque la prise en compte de tous les autres pays. Le même rapprochement peut s'effectuer entre Psaume 121 ; 4 et Job 12 ; 10.

Mise en exergue d'un élément faisant partie d'un ensemble. Josué 2 ; 1 parle de l'exploration du « pays de Jéricho ». Mais Jéricho fait partie du reste du pays, cependant en l'en distinguant on veut montrer que cette ville a la même valeur que l'ensemble.

Déduire d'un ensemble général une particularité de cette même chose : Ex. 35 ; 3 interdit de faire du feu le jour du shabbat ; mais cette interdiction est déjà contenue dans le verset précédent où le fait de travailler ce jour-là est passible de mort. Le feu est considéré comme un travail majeur, mais l'on se rend tout aussi coupable en effectuant un autre travail majeur.

Mashal, l'exégèse allégorique ou métaphorique. Rabbi Yishmaël interprète Ex. 22 ; 2 et relève l'expression *'im zarha ha-shémésh 'alaw (Si le soleil s'est déjà levé sur lui)* pour dire que ceci s'applique non point au vol mais au voleur. Le Sage veut dire que le soleil est synonyme de paix pour tous ; si donc l'on apprend que le cambrioleur vivait paisiblement avec sa victime (ou son voisin) qui ne l'en a pas moins tué pour autant (donc en l'ayant reconnu), eh bien, c'est la victime du vol qui est désormais coupable d'un crime de sang.

Correspondances entre versets : *e.g.* les quarante jours de Nb. 13 ; 25 et les quarante années de Nb. 14 ; 34.

La paronomasie (rapprochement entre des mots de racines semblables) : Nb. 21 ; 9 *nehash nehoshét (serpent d'airain)* ou par exemple Jér. 23 ; 2 *ha-ro'im ha-ra'im (les mauvais pâtres)*.

Gematria, action de compter la valeur numérique

des lettres d'un terme ou de développer leur signification symbolique. Ben 'Azzaï explique dans le midrash des rabbins sur les *Lamentations* tous les péchés d'Israël en décomposant le premier terme EYKHAH (comment) de ce livre biblique : Les enfants d'Israël ne furent condamnés à l'exil qu'après avoir renié l'Un (*aleph*, E), les dix commandements (*yod*, Y), la circoncision dont le précepte fut donné après vingt générations (*kahf*, KHA) et le Pentateuque (*hé*, H) (le *hé* hébraïque comptant pour le nombre 5). On recourt aussi à une correspondance ésotérique appelée AT-BASH : la première lettre de l'alphabet hébraïque correspond à la dernière, la seconde à l'avant-dernière, etc.

Notarikon : décomposition d'un terme en un autre ou en plusieurs.

Inversement de l'ordre antérieur et postérieur. Ex. 16 ; 20 parle de « la manne qui eut des vers et se mit à puer ». L'odeur nauséabonde précède l'apparition des vers.

'Erub parashiyyot, le mélange des péricopes. Par exemple le chapitre 7 des Nombres devrait être en réalité du chapitre 1 de ce même livre[1].

II. — Les autorités rabbiniques

Pour asseoir leur autorité les rabbins se réclament d'une tradition fort ancienne dont ils ont eux-mêmes esquissé les contours (pas toujours historiques) dans un traité de la mishna intitulé *Pirqé Abot*, *Les chapitres des Pères*. On remonte donc à Moïse qui reçoit la Tora au mont Sinaï, il la transmit à son disciple et successeur Josué qui la remit aux Anciens *(Zeqénim)* lesquels en assurèrent la transition auprès des prophètes ; ces

1. *Introduction...*, p. 46-55.

derniers eurent pour successeurs les hommes de la Grande Assemblée (*'Anshé bet kenését ha-gedola*). A partir de ce niveau, commence la chaîne des traditionnaires puisque dès ce point on nous transmet des *dicta* attribués aux hommes de la Grande Assemblée. L'existence de cette illustre compagnie est-elle historique ? Certains[1] en doutent. Le traité du Talmud de Babylone, *Baba Batra* 15*a*, leur attribue la rédaction du livre d'Ezéchiel, des douze « petits prophètes » et du rouleau d'Esther.

Après Siméon le juste, Antigone de Sokho, le premier chapitre de la mishna *Abot* propose cinq couples de maîtres, en hébreu *zugot* : Yosé ben Yoézer de Tséréda et Yosé ben Yohanan, Yehoshua ben Perahya et Mittaï d'Arbel (près de Tibériade), Yehuda ben Tabbaï et Siméon ben Shétah[2], Shémaya et Abtalion et enfin Hillel l'Ancien et Shammaï, censé toujours lui servir de repoussoir (voir *Shabbat* 66*a*).

On recourra dès à présent aux différentes générations de Tannaïm, d'Amoraïm et de Saboraïm. Signalons que ces deux « ancêtres » Hillel et Shammaï sont censés avoir fait école, mais l'un se distingue par sa légendaire patience et son esprit conciliateur (voir *Shabbat* 31*a-b*, le récit savoureux au sujet d'un Hillel que nul ne parvient jamais à faire sortir de ses gonds.)

1. **Les Tannaïm.**

a) *La première génération de Tannaïm.* Aqabya ben Mahalalél[3], Rabban Gamaliel I, dit l'Ancien, qui fut le maître de Paul (*Actes des Apôtres* 22 ; 3), Nehonya ben ha-Qana (personnalité fictive dans le *Sefer ha-Bahir*), Rabban Siméon ben Gamaliel, Nahum le Mède (*ha-madi*) et Rabbi Yohanan ben Zakkaï.

1. W. S. Green (éd.), *Persons and institutions in early rabbinic judaism*, Missoula, 1977, p. 237-276. Voir aussi Schürer-Vermès, *The history of the jewish people in the age of Jesus Christ*, édition anglaise revue et augmentée par G. Vermès, F. Millar et M. Black, II, Edimbourg, 1979, p. 358 s.

2. Pour l'exécution des 80 sorcières d'Ascalon voir T.P., *Hagiga*, II, 2, 77*d* et M. *Sanhédrin*, VI, 4.

3. Voir le dernier livre (posthume) d'André Néher, *Regards sur une tradition*, Paris, Bibliophane, 1989, p. 135 s.

Père réel ou prétendu du judaïsme rabbinique, Yohanan est un personnage fondamental du talmud qui lui attribue plus de 70 disciples dont les plus importants étaient Eliézer ben Hirkanos, Yehoshua ben Hananya, Yosé le Prêtre, Siméon ben Natanaél et Eléazar ben Arakh. On ne peut pas ne pas parler de la fuite de ben Zakkaï hors des murs de Jérusalem, sa sortie dans un corbillard, sa rencontre avec Vespasien qu'il salue comme un empereur (*Ave, domine imperator !*) et auquel il annonce sa promotion prochaine. On a récemment montré que les traditions de cet épisode (*Gittin* 56*a* et s., les différents passages des *Abot de Rabbi Nathan*, recension A, chap. 6 ; recension B, chap. 7 et 13, *Eykha rabbati* 1 ; 31 et *Oohélét Rabba* 7 ; 11, § 1) laissent entendre que Yohanan était opposé à la poursuite de la guerre et qu'il a quitté Jérusalem encerclée : mais l'a-t-il fait dans les conditions décrites par le talmud[1] ?

Pour compléter cette liste qui ne saurait être exhaustive on doit signaler Hanina ben Dosa[2] et Nahum de Gimzo. Selon *Shebuot* 26*a*, c'est de lui que Aqiba aurait reçu les règles d'inclusion et d'exclusion (*mi'ut* et *ribbuy*).

b) *La seconde génération de Tannaïm (entre 100 et 130).* Rabban Gamaliel II, succéda à Yohanan ben Zakkaï à Yabné, Eliézer ben Hirkanos, l'une des lumières du talmud, déposé par ses pairs, Yehoshua ben Hananya (s'opposa souvent à son collègue Eliézer), Eléazar ben Arakh, l'un des disciples de Yohanan, Samuel dit le petit formula devant Gamaliel II, la fameuse malédiction contre les *minim* (judéo-chrétiens, chrétiens ou dualistes ?). Cette seconde génération de Tannaïm connaît aussi un groupe d'hommes plus jeunes par rapport aux précédents : les deux maîtres les plus importants sont Rabbi Yishmaél et Rabbi Aqiba (dont les méthodes exégétiques sont souvent oppo-

1. P. Schäfer, Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des « lehrhauses » in Jabne, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1979, II, 19, 2, p. 43-101.

2. Sur Hanina voir l'article de G. Vermès au chapitre précédent à la n. 27.

sées ou mises en opposition pour la tradition juive ultérieure). On a déjà dit que les indications talmudiques sur la vie et la personnalité des rabbins étaient peu utilisables pour restituer une « biographie historique ». Aqiba aurait été un *am ha-aréts* jusqu'à l'âge de 40 ans ; quant à son supplice avec les autres martyrs *(asara harugé malkhut)* il est difficile d'en extraire les détails historiques[1]. Citons aussi Rabbi Tarfon, Rabbi Illaï, Rabbi Yosé ha-Gelili, Rabbi Hananya ben Teradyon, Siméon ben Azzaï (l'un des quatre qui entrèrent au *pardès*, le paradis mystique), Elisha ben Abouya, surnommé *Aher* (l'autre) après son apostasie[2].

c) *La troisième génération de Tannaïm (de 130 à 160)*. Rabbi Méir fut successivement le disciple de Yishmaél, d'Aqiba et enfin d'Elisha ; *Sanh. 38b*, découvre en lui une personnalité emblématique au point de répartir son enseignement en trois parties classiques : la halakha, l'aggada et les paraboles *(meshalim)*. Rabbi Siméon ben Yohaï, le père du courant ésotérique juif ancien (« le héros du roman mystique qu'est le *Zohar* » : Scholem), Rabbi Yosé ben Halafta, Rabbi Eliézer ben Jacob et enfin Rabbi Yohanan ha-Sandelar (allusion soit à son métier de cordonnier soit à son lieu d'habitation, Alexandrie).

d) *La quatrième génération de Tannaïm*. Rabbi Dostan ben Yannaï, Symmachos ben Joseph, Rabbi Pinhas ben Yaïr, Rabbi Natan ha-babli (le Babylonien), Rabbi Eléazar ha-Qappar et enfin Rabbi Yehuda ben Tema qui disait :

« Sois aussi violent que le tigre, aussi léger que l'aigle, aussi agile que la gazelle et aussi brave que le lion, en vue d'accomplir la volonté de ton Père qui est aux cieux... »

1. G. Reeg, *Die geschichte von den zehn Märtyrern*, Tubingen, Mohr, 1985.
2. A. Büchler, Die Erlösung Elishah ben Abujah aus dem Höllenfeuer, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 76, 1931, p. 412-456.

Il faut aussi citer Rabbi Juda ha-Nasi, le prince, aussi nommé notre saint Rabbi *(ha-qadosh)* en raison de sa haute élévation morale. Rédacteur de la mishna il aurait entretenu des relations confiantes avec Antonin (?).

e) *La cinquième génération de Tannaïm*. Gamaliel III était le fils de Rabbi Juda ha-Nasi qui voyait en lui son successeur. Bar Qappara fut le maître de Hoshaya et de Yoshua ben Lévi.

2. **Les Amoraïm.** — Alors que le terme *tanna* signifie en araméen l'enseignant, le terme *amora* désigne des maîtres qui énoncèrent ou édictèrent des règles et des exégèses. On distingue généralement sept générations d'Amoraïm, dont les deux dernières en Babylonie exclusivement. Comme pour les Tannaïm nous n'en citerons que quelques-uns, sans même prétendre retenir les personnalités les plus importantes.

a) *La première génération d'Amoraïm*. En Terre sainte : Rabbi Hanina (ou Hanina bar Hama), Rabbi Yannaï à Sepphoris, Rabbi Yohanan ben Eléazar, Rabbi Yosé ben Zimra, Rabbi Yehoshua ben Lévi.

En Babylone : Rab Shéla (de Néhardéa), Abba bar Abba, Abba Arikha, Assi (ou Issi), Mar Samuel.

b) *La seconde génération d'Amoraïm*. En Terre sainte : R. Yohanan bar Nappaha (le forgeron), R. Siméon ben Laqish (appelé aussi Resh Laqish), R. Hiyya bar Joseph, Rabbi Hama bar Hanina, R. Simlaï.

En Babylonie : Rab Huna, Mar Uqban II, Rab Qatina.

c) *La troisième génération d'Amoraïm*. En Terre sainte : R. Samuel bar Nahman (bar Nahmani), R. Lévi, R. Eléazar ben Pédat, R. Abbahu, R. Yoshiyya.

En Babylonie : Rab Huna ben Hiyya, Rab Hisda, Rab Hammuna, Rab Shéshét, Rabba bar bar Hanna.

d) *La quatrième génération d'Amoraïm*. En Terre sainte : R. Yirmeya, R. Helbo, R. Aha, R. Samuel ben Amii, R. Yudan.

En Babylonie : Abayé, Raba (Rabban bar Joseph bar Hama), Rabba bar Ulla, R. Joseph bar Hama.

e) *La cinquième génération d'Amoraïm*. En Terre sainte : R. Yona, R. Yosé bar Zabda, R. Pinhas, R. Yona de Botsra, R. Tanhuma bar Abba.

En Babylonie : Rab Huna (le fils de Rab Yehoshua), Dimi de Néhardéa, Rab Zebid (de Néhardéa).

f) *La sixième génération d'Amoraïm.* En Babylonie : Amémar (le maître de Rab Ashi), Rabina I, Rab Ashi (Rabbanan Ashi), Mar Zutra, Mar bar Rabina.

g) *La septième génération d'Amoraïm.* En Babylonie : toutes les autorités ici citées ont vécu entre 420 et 500 de l'ère chrétienne. R. Yemar, R. Idi bar Abin II, Rab Nahman bar Rab Huna, Rabba Tosfaa (le terme *tosfaa* doit aussi s'entendre dans le sens de « celui qui rajoute »), Rab Yosé.

3. **Les Saboraïm.** — Le terme *sabora* provient du verbe *lisbor* qui veut dire expliquer, justifier ; d'où le substantif *sebara, i.e.* explication, motivation. Parmi les Saboraïm on peut citer Sama bar Yehuda, Rab Ahai bar Rab Huna, Rab Aha, Rabba Yosef, Rab Assia[1].

III. — La littérature rabbinique

1. **La mishna.** — Dérivant du verbe hébraïque *shana* qui veut dire apprendre, le mot mishna a pour équivalent araméen le terme *matnita* ; à shana correspondent aussi les termes *teni* ou *tena*. Le traité *Abot* (III, 7) utilise le mot mishna aussi bien dans le sens d'apprendre que pour la loi orale elle-même. Qu'est-ce que la mishna ? Il est difficile de répondre à cette question de façon absolue : le talmud lui-même *(Qiddushin* 49*a*) donne une définition qui est discutable : « Qu'est-ce que la mishna ? Rabbi Méir dit : les halakhot et Rabbi Yehuda dit : le midrash. » *Grosso modo* la mishna désigne spécifiquement l'ensemble des traditions religieuses développées jusqu'en l'an 200 et mises en forme par Rabbi Juda-ha-Nasi. Les juifs ont coutume de désigner les six ordres *(seder, sedarim)* par l'abréviation suivante *SHAS (Shisha sidré mishna)*. On va en évoquer succinctement le contenu.

1. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, Strasbourg, 1903.

a) *Zera'im*, les semences. Cet ordre premier contient 11 traités concernant principalement l'agriculture.

Berakhot, les bénédictions (9 chapitres) ;
Péa, le coin du champ (8 chapitres) ;
Demaï, les choses sur lesquelles on a un doute (7 chapitres) ;
Kilayim, des choses de nature différente (9 chapitres) ;
Shebi'it, la septième année (10 chapitres) ;
Terumot, dons ou prélèvements (1 chapitre) ;
Ma'aserot ou *ma'aser rishon* (5 chapitres), les dîmes ou la seconde dîme ;
Ma'aser shéni, la seconde dîme (5 chapitres) ;
Halla, le prélèvement de la pate (4 chapitres) ;
Orla, prépuces des arbres (3 chapitres) ;
Bikkurim, les prémices (3 chapitres).

b) *Mo'éd*, les jours de fêtes. Cet ordre second compte 12 traités.

Shabbat (24 chapitres) ;
'Erubin, les mélanges fictifs grâce auxquels on se met en règle avec certaines prescriptions ayant trait au shabbat (10 chapitres) ;
Pesahim, sacrifices de la fête de Pâque (10 chapitres) ;
Sheqalim, prélèvement du *shéqél* (8 chapitres) ;
Yoma, le jour des propitiations (Grand Pardon) (5 chapitres) ;
Sukka, la fête des cabanes (5 chapitres) ;
Bétsa, l'œuf (premier mot ce traité) ou *Yom Tov* (jour de fête) (5 chapitres) ;
Rosh ha-shana, nouvel an (4 chapitres) ;
Ta'anit, le jeûne (4 chapitres) ;
Megilla, le rouleau *i.e.* celui d'Esther (4 chapitres) ;
Mo'éd qatan, solennités non fériées (3 chapitres) ;
Hagiga, trois célébrations (fêtes de pèlerinage : Pésah, Shabu'ot et Sukkot) (3 chapitres).

c) *Nashim*, les femmes. Cet ordre troisième contient 7 traités.

Yebamot, les règles du lévirat (action d'épouser sa propre belle-sœur si l'époux de celle-ci est mort sans laisser de descendance) (Deut. 25 ; 5-10 et Ruth, chap. 4) (16 chapitres) ;
Ketubot, contrats de mariage (13 chapitres) ;
Nedarim, dons et vœux (11 chapitres) ;
Nazir, l'ascète biblique (Nombres 6) (9 chapitres) ;
Sota, la femme soupçonnée d'adultère (9 chapitres) ;
Gittin, les lettres de répudiation (9 chapitres) ;
Qiddushin, sanctification et bénédictions du mariage et des fiançailles (4 chapitres).

d) *Neziqin*, les dommages ou dégâts. Cet ordre quatrième contient 10 traités.

Baba qamma, litt. la première porte, traite des dommages matériels (10 chapitres) ;
Baba metsi'a, la porte médiane, traite de la perte et de la découverte d'objets (10 chapitres) ;
Baba batra, la dernière porte, traite entre autres de la division d'un bien possédé en commun ;
Sanhédrin, cour de justice (10 chapitres) ;
Makkot, les coups, traite de la flagellation (4 chapitres);
Shebu'ot, les serments (8 chapitres) ;
Eduyot, témoignages (8 chapitres) ;
Aboda zara, culte idolâtre (5 chapitres) ;
Abot, traité des Pères (5 chapitres) ;
Horayot, enseignements (3 chapitres) .

e) *Qodashim*, les choses saintes. Cet ordre cinquième contient 11 traités.

Zebahim, animaux offerts en sacrifice (14 chapitres) ;
Menahot, offrandes d'aliments (13 chapitres) ;
Hullin, les animaux profanes (12 chapitres) ;
Bekhorot, les aînés (9 chapitres) ;
Arakhin, évaluations de montants à payer pour des vœux (9 chapitres) ;
Temura, changement d'une bête destinée au sacrifice (7 chapitres) ;
Keritot, retranchement (6 chapitres) ;
Méila, profanation de ce qui est sacré (6 chapitres) ;
Tamid [Olat tamid], le sacrifice quotidien (7 chapitres) ;
Middot, l'aménagement du temple (5 chapitres) ;
Qinnim, les nids d'oiseau (3 chapitres).

f) *Toharot*, puretés. Cet ordre sixième contient 12 traités.

Kelim, les ustensiles et l'impureté (30 chapitres) ;
Ohalot, les tentes et l'impureté contractée en raison d'un cadavre (18 chapitres) ;
Nega'im, les plaies (14 chapitres) ;
Para, la vache rousse (12 chapitres) ;
Toharot, puretés [euphémisme pour impuretés] (10 chapitres);
Miqwa'ot, bains rituels (10 chapitres) ;
Nidda, femme durant ses menstrues (10 chapitres) ;
Makhshirin, ce qui est nécessaire pour rendre une chose impure (6 chapitres) ;
Zabim, les gens atteints d'un écoulement (5 chapitres) ;
Tebul yom, celui qui a pris un bain rituel le même jour et qui demeure impur jusqu'au coucher du soleil (Lév. 15 ; 5) (4 chapitres) ;

Yadaïm, les mains ; *i.e.* l'impureté rituelle et la purification des mains (4 chapitres) ;
'Uqtsin, les tiges ; sur la pureté et l'impureté des fruits (3 chapitres)[1].

2. **La tosefta.** — Le terme araméen *tosefta*, qui correspond à l'hébreu *toséfét* (ajout, complément ou supplément), désigne un ouvrage halakhique qui dispose d'une structure analogue à celle de la mishna laquelle est quatre fois moins volumineuse : seuls les traités *Abot, Tamid, Middot* et *Qinnim* n'ont pas de correspondants dans la mishna. Pour le Gaon [directeur d'une académie talmudique nommé *excellence*] Shérira[2] c'est Rabbi Hiyya bar Abba (Tanna de la cinquième génération), disciple et ami de Rabbi qui est le rédacteur de la tosefta. La recherche moderne est divisée sur ce point : Z. Frankel a repris au siècle dernier l'attribution de la tosefta à Rabbi Hiyya, une hypothèse rejetée par Ch. Albeck. En réalité, le vrai problème, demeuré sans réponse définitive à ce jour, touche aux rapports entre la mishna et la tosefta : la seconde est-elle une sorte de complément à la première ? La tosefta constituait-elle une sorte de recueil de halakhot, séparées de la mishna après la « canonisation » de celle-ci ? Enfin, lorsque le talmud parle de tosefta (*e.g. Sanhédrin*, 86*a*, qui rapporte au nom de R. Yohanan, *stam tosefta R. Nehemya...*) s'agit-il de la tosefta dans la forme que nous lui connaissons aujourd'hui ? Il est encore difficile de répondre de manière catégorique à toutes ces questions encore que Saül Lieberman ait largement analysé ce problème[3].

1. Introduction..., p. 141-184.
2. B. Lewin (éd.), *Iggérét Rab Sherira Gaon*, 1920 (réimpression à Jérusalem en 1972), p. 34
3. S. Lieberman, Tosefta ki-feshutah... (8 vol. + 1 volume supplémentaire sur Mo'éd), 1955-1973.

3. **Le Talmud de Jérusalem.** — Un mot d'emblée pour dire que ce talmud devrait plutôt s'appeler « le talmud d'Eréts Israël » et non de Jérusalem puisque à cette époque la ville de David était interdite aux juifs. L'adjectif « yerushalmi » remonte peut-être à la période islamique, lorsque Jérusalem accueillit enfin l'ancienne académie qui était alors à Tibériade. Car c'est toujours ce lieu qui est visé lorsque ce talmud dit « ici ». En outre, les rabbins de Tibériade sont représentés de façon écrasante dans ce talmud et déterminent presque toujours l'orientation des péricopes.

Le substantif *talmud* provient du verbe *lamod* ou *lammed* qui signifie enseigner. Et l'expression si récurrente *talmud lomar* signifie : un examen attentif du verset ou du lemme à commenter enseigne que... Talmud peut aussi revêtir le sens de doctrine traditionnelle. Il est intéressant de voir comment le Gaon Shérira[1] s'exprime sur ce point : « Le talmud est la sagesse des anciens maîtres qui exposaient les intentions de la mishna. » Cette définition offre une transition aisée avec un troisième élément que l'on nomme la *gemara*; ce terme signifie à la fois finir et apprendre. On connaît la fameuse expression araméenne *zil gemor* : Va apprendre ! La gemara est aussi cette large section qui discute de la mishna. Certains opposent *gemara* à *sebara* puisque ce dernier terme signifie la déduction logique (voir *Erubin* 60*a*, *in fine* où il est question de la ville de Hadasha).

Les différents noms du Talmud de Jérusalem sont : *talmud Eréts Israël, Gemara de-Eréts Israël* ou encore *talmud de bené ma'araba* (des fils de l'ouest) ; cette dernière désignation se trouve souvent dans le Talmud de Babylone qui disait : A l'ouest, on est d'avis que...

1. *Introduction...*, p. 202, n. 2, où il est renvoyé à l'*Iggérét Rab Sherira Gaon*, p. 51.

Le Talmud de Jérusalem ne porte pas sur tous les traités de la mishna ; on relève l'absence des traités *Qodashim* et *Toharot*. Par ailleurs, ce talmud se signale par une série impressionnante de doublets relevés par Wilhelm Bacher[1]. Comment assigner une date à la rédaction finale du Talmud de Jérusalem ? Le dernier amora babylonien nommé par ce talmud n'est autre que Raba, mort vers 350. Par ailleurs, ce talmud parle d'un soulèvement contre Gallus en 351. On peut donc estimer que la rédaction finale de ce texte est intervenue au cours de la première partie du IV[e] siècle. Signalons pour finir qu'en raison des relations très suivies entre la Terre sainte et la diaspora babylonienne (on appelait *nahoté* ceux qui s'établissaient hors du pays) certains sages voient leurs enseignements repris dans les deux *talmudim* (pluriel de talmud).

4. **Le Talmud de Babylone.** — Couvrant dans ses éditions imprimées près de 2 900 folios, le Talmud de Babylone était appelé par certains géonim et quelques commentateurs, *talmuda de-Babel* ou *talmud dilan* (notre talmud). Ce Talmud de Babylone mérite vraiment d'être appelé la mémoire multi-séculaire d'Israël : les récits les plus divers et variés s'enchevêtrent et s'imbriquent les uns dans les autres : *Berachot* 55*a*-57*b*, contient un véritable petit traité des songes ; *Sukkot* 27*b*-28*a*, traite de la conduite des maîtres dans les maisons d'étude, tandis que *Gittin* 55*b*-58*a*, traite de deux grands soulèvements contre Rome, alors que son but majeur n'était autre que les lettres de répudiation. Ce tal-

1. *Introduction...*, p. 206.

mud qui ne comprend que la gemara de 36 traités et demi (sur 63) a totalement supplanté le Talmud dit de Jérusalem. C'est *Baba Batra* 157*b*, qui nous parle des deux versions *(mahadurot)* de Rab Ashi lequel est censé avoir *compilé* ce talmud avec Rabina. *Baba Metsia* 86*a*, parle de « Rab Asi et Rabina (qui sont) la fin de la *hora'a* ». Comment interpréter ce terme hébraïque qui désigne en principe l'enseignement ? Est-ce une désignation spécifique de l'activité des Amoraïm[1] ? En tout état de cause, l'action menée vers 800 par Piqoy ben Baboy[2] ajoutée aux commentaires de Hananél de Qairouan ont conféré au Talmud de Babylone une autorité incontestée jusqu'à nos jours.

A la fin de l'ordre de *Neziqin* du Talmud de Babylone on trouve une série de petits traités « extra-canoniques » qui sont les suivants : *Abot de rabbi Natan, Soferim, Ebel rabbati, Kalla, Dérekh érets rabba, Dérekh érets zutta* et *Péréq ha-shalom*[3].

5. **Les Midrashim.** — On a déjà vu *supra* qu'il existait au moins deux types de Midrashim, les *midreshé aggada* d'une part et les *midréshé halakha* d'autre part. Il faut répéter que la distinction entre les différents types de midrash ne saurait ressembler à ce que les linguistes nomment des traits pertinents, puisque même le second type midrashique peut comporter une forte dose d'aggadot.

a) *Les Midrashim halakhiques.* Les savants — de ce siècle ou du siècle dernier — ont proposé des subdivisions dans la masse de la littérature midrashique ; pour ce qui est des Midrashim halakhiques on a voulu distinguer entre deux grandes écoles exégétiques, celle

1. D. Goodblatt, The babylonian Talmud, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1979, II, 19, 2, p. 257-336.
2. A propos de la polémique de Pirqoy ben Baboy (en hébreu), in *Festschrift H. A. Wolfson*, Jérusalem, 1975, p. 243-274.
3. *Introduction...*, p. 261-269.

de Rabbi Aqiba et celle de Rabbi Yishmaël. D. Hoffmann, H. Albeck, L. Finkelstein et G. G. Porton ont plus ou moins amendé ou critiqué cette subdivision fondamentale qui se veut plus pratique qu'historique.

La Mekhilta de Rabbi Yishmaël : Mekhilta, de la racine *kul*, équivaut à l'hébreu *midda* ou *kelal* (principe ou norme)[1].

La Mekhilta de Rabbi Siméon ben Yohaï[2]. *Sifra*, en araméen le livre, désigne toujours le Lévitique. Selon la tradition (Lévitique *Rabba* 7 ; 3) on commençait l'enseignement des enfants par ce livre qui traite des sacrifices et des règles de la pureté ; on disait donc que les êtres purs (les enfants) viennent s'occuper de choses pures (les sacrifices)[3].

Sifré sur les Nombres[4], *Sifré zutta* (le petit *Sifré*, pour le distinguer du précédent), *Sifré sur le Deutéronome*[5], le *Midrash tannaïm*, ainsi dénommé par D. Hoffmann qui a reconstitué ce midrash halakhique sur le Deutéronome[6].

b) *Les Midrashim exégétiques et homilétiques.* Parmi les plus anciens on compte *Beréshit Rabba* (Genèse), *Ekha rabbati* (Lamentations). *Rabba* désigne les rabbins anciens ; il s'agit ici d'exégèses dues aux anciens Docteurs des Ecritures.

Wa-yyiqra Rabba (Lévitique *Rabba*), la *Pesiqta de Rab Kahana* (*Pesiqta* veut dire en araméen paragraphe ou chapitre), *Pesiqta rabbati, Tanhuma-Yelamedénu* ; on a connaissance d'un certain amora portant le nom

1. *Mekhilta de rabbi Ishmaël* (édition critique avec traduction anglaise, introduction et notes), Philadelphie, 1933-1935, 3 vol.
2. J. N. Epstein et E. Z. Melamed, *Mekhilta d'Rabbi Sim'on ben Jochai*, Jérusalem, 1979[2].
3. M. Friedmann (éd.), *Sifra, der älteste Midrasch zu Levitikus*, Breslau, 1915 (réimpr. à Jérusalem en 1967).
4. *Siphré de be rab...*, Leipzig, 1917 (réimpr. à Jérusalem en 1966).
5. *Siphré ad Deuteronomium* (éd. H. S. Horovitz), Berlin, 1939 (réimpr. à New York en 1969).
6. *Midrash Tannaim zum deuteronomium*, Berlin, 1908-1909.

de Rabbi Tanhuma bar Abba et qui vivait dans la seconde moitié du IVe siècle. S'agit-il de l'auteur ? Pour le terme *Yelamedénu* (que nous enseigne... [notre Maître, *Rabbénu*]) il semble provenir d'une formule stéréotypée pour l'enseignement de la halakha.

Deutéronome Rabba, Exode Rabba, Nombres Rabba. Il faut ajouter à cette liste succincte et purement formelle les Midrashim des cinq rouleaux (Cantique des Cantiques, Esther, Ruth, l'Ecclésiaste et les Lamentations)[1].

c) *Quelques écrits ou recueils aggadiques*[2]. *Midrash wa-yisa'u* (sur Gen. 35 et 36) ; description des combats des fils de Jacob contre Esaü.

Dibré ha-yamim shél Moshé (remonte au Xe-XIe siècle de notre ère) ; il s'agit de « réécrire » la vie de Moïse.

Midrash Petirat Moshé (la mort de Moïse) comme le *Midrash Petirat Aharon.*

Midrash ellé ézkéra (d'après Psaume 42 ; 5) ; né au début du Moyen Age ce texte parle des célèbres dix martyrs.

Il nous faut aussi citer quelques recueils proprement dits : *Yalqut Shim'oni, Yalqut ha-Makhiri, Yalqut Re'ubéni* et enfin le *Midrash ha-Gadol.*

1. Introduction..., p. 359-365.
2. *Ibid.*, p. 377-388.

CHAPITRE IV

LE RÈGNE DU SAINT BÉNI SOIT-IL SUR LA TERRE

« Rabbi Yehuda dit au nom de Rab : douze heures constituent le jour : au cours des trois premières, le Saint béni soit-il est assis et étudie la Tora ; ensuite, il fait passer en jugement l'ensemble de l'univers, mais dès qu'il constate que celui-ci mérite d'être détruit il quitte le trône de la rigueur pour celui de la miséricorde ; pendant les trois prochaines heures il subvient, de son trône, aux besoins de l'ensemble de l'univers, depuis les cornes de buffles jusqu'aux œufs de poux. Pendant les trois dernières heures le Saint béni soit-il siège sur son trône et joue avec le Léviathan. »

(T.B., *'Aboda zara 3b.*)

« Qudsha berikh hu orayta we-yisrael kulla had » : Le Saint béni soit-il, la Tora et Israël, tout (ne fait qu')un... Ce *dictum* dont on rappellera succinctement l'origine résume à merveille « la co-extensivité » d'Israël avec le divin grâce à l'intermédiaire de la Tora. C'est la raison pour laquelle le plan adopté pour esquisser une sorte de théologie rabbinique s'articulera autour de ces trois points — à vrai dire inséparables —, le Saint béni soit-il (la désignation préférée de Dieu par les Docteurs des Ecritures), la Tora et enfin la communauté d'Israël.

On a longtemps cru que ce *dictum* provenait du Zo-

har lequel exprimait en réalité seulement une vue très proche : un triple lien, dit-il, existe entre trois choses *(Shelosh deragin innun mitqasherin da be da)*, à savoir le Saint béni soit-il, la Tora et Israël (Zohar, III, 73*a*).

De fait, la source de ce dictum n'est autre que le commentaire de Moshé Hayyim Luzzato (1707-1746) sur *l'Idra Rabba* du Zohar[1].

« On dit dans le Zohar (III, 73*a*) que le Saint béni soit-il, la Tora et Israël ne font qu'un... Mais il faut que tu saches que les âmes proviennent des luminaires, et en effet c'est des luminaires que du début de l'émanation et jusqu'au commencement du monde de la fabrication proviennent les âmes... La luminescence des sefirot en vue de la production des âmes est la plus importante, au point que les autres lumières ne sont pour elle que des rameaux (par rapport au tronc de l'arbre)... C'est pour cela qu'il est dit que les âmes d'Israël tirent leur origine de la Tora. Il existe donc trois choses : les luminaires, les âmes qui en proviennent et l'expansion des luminaires qui produit les âmes, donc trois choses qui sont : Le Saint béni soit-il, la Tora et l'assemblée d'Israël *(Kenését Yisraël)* » (M.-H. Luzzato, *Addir ba-Marom*, 1731).

1. **Immanence et transcendance.** — Le Dieu omniprésent et omnipotent, créateur et autorité suprême de l'univers se doit d'être transcendant, mais le soin qu'il apporte à sa créature et la providence qu'il exerce nécessitent une certaine proximité ou immanence. Telle est la problématique de la transcendance et de l'immanence de Dieu dans la Bible et ensuite dans la littérature rabbinique. On y reviendra lorsqu'il sera question de la *shekhina (présence de Dieu)*.

Déjà dans la Genèse on voit Dieu discuter vivement avec Abraham à propos du sort des deux villes pécheresses, Sodome et Gomorrhe (Gen. 18). Dans le Deutéronome (8 ; 5), on compare Dieu et Israël à un père qui corrige son fils avec une fermeté d'où tout amour n'est pas absent. Mais le même livre ressent le besoin de rétablir une certaine distance, même vis-à-vis d'Israël, lorsqu'il supplie Dieu de « regarder depuis la résidence de sa sainteté et de bénir son peuple, Israël... ». La transcendance ou distance de Dieu par rapport à sa créature est probablement exprimée avec le plus de force dans le chapitre 40 d'Isaïe (Deutéro-Isaïe) : C'est Dieu qui commence par ordonner que l'on console son peuple et qui, pour finir, rappelle que c'est lui le maître, que son altérité est absolue, voire même inconcevable ; les peuples ne sont rien face à lui, sans même parler des individus quels que puissent être leurs mérites. Et pourtant, même ce chapitre emblématique se termine sur une injonction quasi paternelle de Dieu :

« Il donne la force à qui est épuisé, il fait abonder l'énergie chez celui qui est sans vigueur, les jeunes gens sont épuisés, ils sont las, les éphèbes chancellent bel et bien, mais ceux qui espèrent en Dieu renouvellent leurs forces : ils se font des ailes comme les aigles, ils courent et ne sont pas las, ils marchent et ne sont pas épuisés » (Isaïe 40, 29-31).

Dès les premiers versets du chapitre suivant, l'amour de Dieu pour Israël se donne libre cours. On peut donc dire que Dieu est alternativement proche et lointain. C'est aussi l'enseignement du Psaume 139 (7-10). Job lui-même (36 ; 26) n'est pas seulement terrassé par la douleur, il est aussi écrasé par la puissance et le caractère impénétrable de Dieu.

2. **Croyance et incroyance.** — La croyance en Dieu est l'article cardinal du judaïsme rabbinique. Et *Shabbat* 97*a* dit des enfants d'Israël qu' « ils sont des croyants fils de croyants » signifiant par là que la croyance en l'Eternel est leur premier héritage depuis Abraham. D'autres passages talmudiques parlent des croyants comme de « possesseurs de la croyance » *(Ba'alé 'émuna)* (*Ta'anit* 8*a*, et *Hagiga* 14*a*). L'attitude opposée ou simplement divergente est celle des *qetanné*

1. Voir l'article de Y. Tishby, in *Qiryat séfer*, 1975, p. 480 s., ainsi que ma note dans *Communauté nouvelle*, 31, 1987, p. 111-113.

ha-'Emuna (gens de petite foi) ou *meshuséré ha-'Emuna (gens à la foi déficiente)*. Tant Urbach[1] que Schechter[2] citent dans leur ouvrage un passage classique (Deut. *Rabba* 2 ; 27) qui montre comment la croyance en Dieu est devenue absolue et parfaite : C'est d'abord Jethro, le prêtre de Madian et le beau-père de Moïse qui dit (Ex. 15 ; 11) que « l'Eternel est plus grand que tous les autres dieux ». En Josué 2 ; 11 Rahab, la tenancière d'auberge qui abrita les explorateurs reconnaît que « l'Eternel votre Dieu règne en haut dans les cieux et en bas sur la terre ». En II Rois 5 ; 15, Na'aman dit « il n'y a pas sur terre d'autre Dieu qu'au sein d'Israël ». Mais nous dit le midrash c'est bien Moïse notre Maître qui constitue le couronnement de l'ensemble puisqu'il fait une déclaration parfaite (Deut. 4 ; 39) : « L'Eternel est le Dieu en haut dans les cieux et en bas sur la terre, il n'en existe pas d'autre. »

En quoi consiste l'incroyance ? *Sifré sur Deutéronome*[3] énonce clairement que « celui qui admet l'idolâtrie rejette l'intégralité de la Tora alors que celui qui rejette l'idolâtrie admet l'intégralité de la Tora ». La littérature rabbinique donne aux incroyants des noms dont voici quelques-uns : *Kofer ba-'iqqar* signifie celui qui renie le principe (ou la racine ou la source), *i.e.* Dieu. On dit aussi *kofer be-mi shé bera'o*, celui qui renie celui qui l'a créé. N'oublions pas que la littérature rabbinique considère Dieu comme un roi régissant son royaume à l'aide de lois édictées par lui : quiconque y contrevient est nécessairement coupable. Enfin, une dernière expression *poshét yad ba-'iqqar*, celui qui porte atteinte au principe (*Sifré sur Deutéronome*, § 221).

1. Urbach..., p. 37.
2. Schechter..., p. 25-26.
3. § 28 (éd. Finkelstein), p. 123.

3. **Les désignations de Dieu par les rabbins.** — Outre le nom tétragrammate, les termes *Elohim* et *Shaddaï*, les rabbins disposaient d'un grand ensemble de termes ou de qualificatifs pour désigner ou invoquer Dieu. Comme on l'a noté *supra*, le premier terme appliqué à Dieu est celui de roi de l'univers *('Elohénu mélékh ha-'olam)*. La totalité des actions de grâces ou bénédictions récitées par les juifs l'atteste. Créateur de l'univers, père de l'univers, Ancien de l'univers, au sens où il lui préexistait, il est aussi le Juste de l'univers (*Yoma* 37*a*). L'expression *Ribbono shél 'olam*, maître ou souverain de l'univers est classique (*Berakhot* 4*a*). *Baba Batra* 134*a*, parle du Très-Haut. Par ailleurs, les rabbins ont aussi substantivé des adjectifs — comme *rahman*, miséricordieux —, ou simplement opté pour leur forme araméenne. Le Miséricordieux, terme de prédilection du traité babylonien de *Pesahim* où il connaît un peu plus de 40 occurrences, se dit *Rahamana*. Ce terme se trouve aussi dans une expression devenue célèbre tant elle illustre bien un point cardinal de la théologie rabbinique, à savoir *Rahamana libba ba'é* (en araméen : Dieu préfère le cœur) (*Sanhédrin* 106*b*)[1].

Lévitique *Rabba* (4 ; 8) dit que Dieu emplit l'univers comme l'âme emplit le corps[2].

a) *« ha-Maqom » (le lieu,* i.e. *l'Omniprésent), « ha-Qadosh barukh-hu » (en araméen « Qudsha berikh hu » : le Saint béni soit-il) et « ha-Shamayim »*[3] *(le*

1. Bernhard Heller, Gott wünscht das Herz, in *Hebrew Union College Annual (HUCA)*, 4, 1927, p. 365-404. Ma traduction française dans *Communauté nouvelle*, 28, 1986, p. 244-263.
2. L'expression rabbinique « Celui qui a dit que le monde soit et le monde fut » répond vraisemblablement aux conceptions dualistes et gnostiques de l'époque. Voir l'étrange comportement de Ben Zoma discuté par Urbach, p. 189 s. Voir aussi H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 3 éd., Göttingen, 1964, I, p. 357-358.
3. Se retrouve surtout dans l'expression « la crainte du ciel ».

ciel). Ce sont là les trois désignations les plus fréquentes dans la littérature rabbinique. Pourquoi les Docteurs des Ecritures ont-ils nommé le Dieu d'Israël « le Lieu » ? Pour connoter l'idée d'omniprésence et aussi de proximité à l'homme où qu'il se trouve (*M. Berakhot*, V, 1). Il semble que la formule complète ait été à l'origine *ha-Maqom barukh hu*, comme on peut le constater dans la *Haggada de Pésah (Le récit de la sortie d'Egypte)*. Genèse *Rabba*, § 68, parle de « Dieu qui est le lieu de l'univers sans y avoir lui-même son lieu ». C'est probablement la formule la plus souvent choisie pour définir les relations existant entre le créateur et sa créature.

L'expression *ha-qadosh barukh hu*, le Saint béni soit-il, allait détrôner toutes les autres dès le début du IIIe siècle. Il semble même que les manuscrits les plus anciens aient été revus pour leur faire porter cette désignation-là au détriment de *ha-Maqom*, à la suite de querelles avec des sectes dualistes ou avec des judéo-chrétiens.

b) « *ha-Gebura* » *(la Puissance)*. Rabbi Tanhuma[1] fait le récit d'un naufrage évité de justesse : Tous les passagers de l'embarcation prient en vain leurs divinités afin que les flots se calment. Un jeune homme juif *(tinoq)* invoque le Dieu d'Israël qui sauve aussitôt la situation. Lors de l'arrivée, on demande de toutes parts au jeune homme s'il a une marchandise à vendre ; à quoi il répond qu'un être aussi démuni que lui n'a rien à offrir. Mais tous répliquent que ce n'est pas « le pauvre étranger » puisque son Dieu est avec lui partout. Les uns et les autres sont ici alors que leurs idoles sont à Rome ou en Babylonie, mais le jeune juif peut aller où il veut, il pourra toujours invoquer son Dieu. Le même passage talmudique ajoute : les idoles paraissent

1. T.P., *Berakhot*, IX, 1, 13*b*.

proches alors qu'elles sont bien loin tandis que Dieu qui paraît si lointain est en réalité très proche.

Quelle leçon peut-on tirer de la lecture de ce passage ? Probablement que même un enfant peut réaliser des exploits s'il place son espoir en la seule divinité digne de ce nom, le Dieu d'Israël. Celui-ci est le seul vrai maître de la Nature (il domestique les flots de l'océan) et de l'Histoire. Or le terme *gebura* connote justement l'idée d'une suprématie absolue de Dieu sur la nature.

Gebura signifie en hébreu Bravoure ou Puissance. Ici on retiendra le second terme. *Gebura* apparaît souvent dans des Midrashim halakhiques ou bien dans le contexte de la révélation au Sinaï. Les deux premiers commandements du Décalogue sont censés avoir été dits par la Puissance, *i.e.* par Dieu en personne *(mi-pi ha-Gebura shema'num)* (*Horayot* 8*a*). On trouve aussi l'expression *'al pi ha-Gebura*[1]. Pour bien marquer l'importance de ce qui provient directement de la Puissance, *Shabbat* 88*b* note que chaque mot « exprimé par la bouche de la Puissance était déployé [partagé] en 70 langues ». Ce qui signifie probablement que les deux premiers commandements (1 / Je suis l'Eternel ton Dieu... ; 2 / Tu ne vénéreras pas d'autres dieux...) ont une portée universelle puisque le Talmud parle de 70 nations, 70 pays et 70 langues pour connoter l'idée de toute la surface habitée de la terre. Moïse lui-même qui passa quarante jours et quarante nuits à jeûner et à méditer auprès de Dieu « a appris la Tora de la bouche de la Puissance » (*'Erubin* 54*a*, et *Yebamot* 105*b*)[2].

Des Docteurs juifs qui nomment Dieu, entre autres termes, la Puissance, voilà qui ne laisse pas

1. *Mekhilta de Rabbi Yishmaël (Massekhta da-'amaleq)*, *Beshallah*, I, p. 181.

2. A. M. Goldberg, « Sitzend zur Rechten der Kraft », in *Biblische zeitschrift*, 1964, p. 284-293.

d'étonner : Si Dieu était si puissant, pourquoi laissait-il son peuple enchaîné par ses oppresseurs ? Les Anciens ont relevé cet important détail, mais ont découvert dans Isaïe (45 ; 15 : Assurément *(akhén)*, tu es le Dieu qui se cache, le Seigneur d'Israël sauve). Un verset leur permettant de surmonter cette contradiction apparente : Un Dieu omnipotent [la Puissance] qui ne sauve pas... pour l'instant, mais qui sera notre sauveur dans l'avenir (*Yoma* 69*b*).

4. **La « shekhina » ou la présence de Dieu.** — Le substantif *shekhina* provient du verbe *shakhan* qui veut dire habiter, résider ou être présent quelque part ; le verbe fait partie du *corpus* biblique mais le substantif est d'extraction rabbinique. Il est plus aisé de résumer ce que n'est pas la *shekhina* que de dire ce qu'elle est. Il ne s'agit pas d'une hypostase ni d'une entité divine indépendante. C'est la manifestation que Dieu a choisie pour montrer qu'il était « en quelque sorte » (en hébreu *kiv yakhol*) là. S'il est un concept qui tout en étant d'une importance capitale dans la théologie rabbinique n'en est pas moins fluide et fuyant, c'est bien celui de la *shekhina*. C'est là une preuve supplémentaire que le système des rabbins était tout sauf dogmatique et privilégiait plutôt le pragmatisme.

A quand remonte l'usage de ce terme pour désigner la divinité ? Il semble que ce soit le Targoum [traduction araméenne ou paraphrase chaldaïque] d'Onqelos qui place systématiquement ce vocable là où une certaine purification de l'idée de Dieu ou certains égards particuliers le rendait nécessaire. Mais le Targoum n'est peut-être que l'aboutissement d'une série d'évolutions antérieures[1]. Partout où Onqelos pouvait éviter

1. Id., Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhinah in Targum Onkelos als Kriterium einer relativen Datierung, *Judaica*, 19, 1963, p. 43-61.

un anthropomorphisme biblique dans sa traduction il introduisait le terme *shekhina* ou *memra* (le verbe). On peut voir par exemple Gen. 9 ; 27, Ex. 25 ; 8 et Deut. 12 ; 5. C'est dans un contexte de traduction de la Bible que *Qiddushin* 49*a*, dit : « Celui qui traduit un verset littéralement est un menteur. » On prête à la *shekhina* des ailes sous lesquelles viennent s'abriter ceux qui sont persécutés ou qui ont enfin découvert qui était le vrai Dieu. Il est frappant de voir que dans le livre biblique qui porte son nom, Ruth se voit félicitée d'avoir « cherché refuge sous les ailes du Dieu d'Israël » (2 ; 12). Mais il est vrai qu'il s'agit ici de Dieu lui-même[1].

Après Abelson[2] Goldberg a consacré une imposante recherche aux représentations de la *shekhina* dans la littérature rabbinique[3].

Puisque l'ouvrage de Goldberg sur les représentations de la *shekhina* est devenu l'ouvrage de référence sur cette question et qu'il prétend à juste titre presque à l'exhaustivité, il n'est pas inutile d'en refléter brièvement le contenu.

La première partie, la plus longue car elle couvre environ les deux tiers de l'ensemble, contient plus de 70 rubriques constituées de textes rabbiniques sur la *shekhina*, traduits et annotés en allemand. Par exemple : la *shekhina* au jardin d'Eden, dans le sanctuaire, lors de la traversée du désert... La *shekhina* source d'inspiration des juges, consolatrice des malades, prodiguant des encouragements à ceux qui se dévouent à l'étude de la Tora...

La seconde partie de l'ouvrage de Goldberg se veut synthétique et interprétative. L'auteur tente de mieux cerner le thème qu'il traite et de tirer des conclusions en se fondant sur l'ensemble des textes traduits. L'expression qui prévaut est qu'il n'existe pas plus de doctrine rabbinique du mérite qu'il n'en existe une de la *shekhina* (p. 532). Goldberg dit clairement avoir trouvé une foule de dits ou d'enseignements rabbiniques sur la *shekhina* sans jamais avoir rencontré la moindre tentative de définition. Pour les rabbins, écrit-il,

1. Goldberg, *Untersuchungen...*, p. 411-412.
2. I. Abelson, *The immanence of God in rabbinical literature*, Londres, 1912.
3. *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der rabbinischen literatur*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.

la *shekhina* était une réalité, un espoir ou une expérience vécue, mais pas un principe doctrinal (p. 533).

En fait, la *shekhina désigne* seulement la divinité dans sa relation à un lieu ou à un espace (dans le ciel ou sur la terre) mais jamais l'essence de Dieu. Partant, ce terme n'est jamais utilisé pour désigner la divinité en tant qu'entité personnelle et volitive. Il n'est donc pas étonnant que les attributs divins ne lui soient jamais transférés.

La *shekhina* forme un tout intrinsèque avec Dieu même si les rabbins y recourent parfois pour se représenter telle ou telle activité de Dieu. Enfin, Goldberg pense pouvoir déduire analytiquement de son sujet deux types de *shekhina*, une *Gegenwartsschekhinah* [Présence suivie et continue] et une *Erscheinungsschekhinah* [Présence ou apparition soudaine et moins suivie dans le temps] (p. 456).

Comment les rabbins se figuraient-ils concrètement cette Présence ? Quelques exemples précis devraient permettre d'élucider cette question.

La *shekhina* est présente dans les tribunaux lorsque les juges ne font pas d'acception de personnes et n'infléchissent pas le sens de leur jugement. Lorsque ceci se produit la *shekhina* quitte le lieu en question. Commentant différents versets bibliques (Deut. 12 ; 1, Ps. 82 ; 1, Ps. 145 ; 9 et Isaïe 56 ; 1) la littérature rabbinique insiste sur une parfaite administration de la justice (*Tanhuma*, péricope *mishpatim* 4 ; Exode *Rabba*, § 24 ; *Sanhédrin* 7*a* ; Midrash *Tehillim* 1*e*, § 3).

On a souligné l'intérêt de la *shekhina* pour ceux qui se dévouent à l'étude désintéressée de la Tora : *Abot*, III, 2, 6 et les *Abot de Rabbi Natan* (version B), chapitre 18, enseignent au nom de Rabbi Chalafta du village de Hananya et de Rabbi Hananya ben Teradyon que si dix, cinq ou trois personnes se réunissent pour étudier la Tora, la *shekhina* repose sur eux. La *shekhina* est présente même s'il s'agit de deux personnes seulement.

Rabbi Aqiba enseigne (*Sota* 17*a*) que, lorsque les époux s'entendent bien, la shekhina est présente et bénit toujours leur union.

Cette présence multiple de la shekhina en des endroits les plus inattendus (en effet, il n'est pas de

lieu où elle juge inférieur à sa dignité de résider) a suscité quelques questions que le talmud répercute en les attribuant à l'empereur (*Késar*, kaiser, mais en réalité *kofér*, l'impie). Selon *Sanhédrin* 39*a*, la question suivante fut posée à Rabban Gamaliel : si la shekhina est censée résider là où se trouvent dix juifs occupés à étudier la Tora, de par le monde, combien de *shekhina* (pl. araméen *shekhintata*) y a-t-il ? Le Docteur des Ecritures recourt alors à la parabole du soleil qui éclaire à la fois chaque individu et l'ensemble de l'univers ; il précise que cet astre lumineux n'est pas le seul à être à la disposition du créateur de l'univers.

Même dans l'exil et la captivité la *shekhina* suit Israël : c'est ce qu'enseigne *Meg.* 29*a*. Cette humilité de la *shekhina* est soulignée par le midrash. Exode *Rabba* (34 ; 1) commente Exode 25 ; 8 [Ils me feront un sanctuaire...] en signalant la stupéfaction de Moïse qui se demande comment Dieu pourrait-il se « confiner » dans un espace aussi restreint. On trouve aussi la shekhina accompagnant les disciples des Sages lors de leurs déplacements :

« Rabbi Yohanan ben Zakkaï mit aussitôt pied à terre [descendit de son âne], s'enveloppa et alla s'asseoir sur une pierre à l'ombre d'un olivier. R. Eléazar ben Arakh lui dit : Maître, pourquoi as-tu mis pied à terre ? Il lui répondit : Est-il convenable de parler de l'œuvre du char [*m'asé merkaba*] pendant que je chevauche un âne, alors que la *shekhina* est avec nous et que les anges du service nous font cortège ? Eléazar commença aussitôt son exposé sur l'œuvre du char. Un feu céleste entoura soudain tous les arbres du champ. Ceux-ci entonnèrent aussitôt un chant. Et quel chant chantèrent-ils ? Louez l'Eternel depuis la terre, vous monstres marins, abîmes, arbres fruitiers et tous les cèdres, louez l'Eternel (Ps. 148 ; 7-9). C'est alors qu'un ange s'écria depuis le feu : C'est bien ainsi, Eléazar ben Arakh, qu'il en est de l'œuvre du char » (*Hagiga* 14*b* et la tosefta, II, 1).

On conçoit donc aisément, à la lumière des passages cités, que la *shekhina* peut être partout. Il est cepen-

dant au moins un lieu où elle peut se trouver alors qu'on ne l'y attendrait pas, en règle générale. Il s'agit de l'ensevelissement d'un défunt. Goldberg note (p. 512-513) que cette présence s'expliquerait par des influences étrangères sur les rites mortuaires et renvoie à des pratiques perses.

Si le mort pose problème en raison de son impureté, le malade, lui, a besoin de réconfort et d'aide. La *shekhina* se trouve littéralement à son chevet :

« Rabba bar bar Hanna dit : Lorsque nous suivions Rabbi Eliézer pendant ses visites aux malades il lui arrivait de dire : Que l'Omniprésent [*ha-Maqom] te rende visite et te guérisse [*yfqédékha*]. Mais parfois il disait aussi : Que le Miséricordieux [*Rahamana*] te rende visite et te guérisse [*yadkirnakh*]. Pourquoi cette différence ? R. Juda dit qu'il ne faut jamais solliciter le ciel pour ses propres besoins en langue araméenne (*Sota* 33*b*) ; R. Yohanan ajouta que lorsqu'on prie pour ses propres besoins en araméen, les anges du service ne se joignent pas à ces prières car ils n'entendent pas cette langue ! Mais il en va autrement pour le malade auprès duquel la *shekhina* réside. R. Anan dit au nom de Rab : Mais d'où savons-nous que la *shekhina* assiste le malade ? Il est écrit (Ps. 41 ; 4) : Dieu le soutiendra sur son lit de malade. On enseigne aussi que celui qui rend visite à un malade ne doit s'asseoir ni sur le lit, ni sur un siège ; il doit s'envelopper et lui faire face car la shekhina réside sur la tête du malade... » (*Shabbat* 12*b*).

Si la shekhina assiste et encourage les vertueux il est juste qu'elle s'éloigne des impies. On a vu qu'elle quitte le tribunal qui n'est pas d'équité (voir *supra*) ; l'orgueilleux lui est insupportable (*Berakhot* 43*a* et *Sota* 5*a*), l'adultère est pour elle une abomination (*Sota* 3*b*). La médisance aussi provoque son éloignement. Il va sans dire que trois fautes particulièrement graves au sujet desquelles le judaïsme commande le trépas plutôt que la transgression (meurtre, découverte de nudités interdites et idolâtrie, *Yoma* 82*a*) provoquent le départ de la *shekhina*.

Pour finir il nous faut dire un mot d'autres désignations rabbiniques pour connoter l'idée d'une

présence divine. Il s'agit principalement des expressions suivantes : *ruah ha-qodésh* (l'esprit saint ou esprit de la sainteté), *kabod*, la gloire divine et *yeqara*, terme araméen surtout présent dans le Targoum d'Onqelos et qui signifie aussi gloire ou splendeur divine.

Schäfer[1] a montré que, contrairement à la *shekhina*, le terme *ruah ha-qodesh* ne désigne jamais la divinité elle-même. Il s'agit d'un esprit préparant à une mission bien définie ; il semblerait même que cet esprit émane de la *shekhina* qui avait alors son siège permanent dans le sanctuaire avant l'exil.

Le terme *kabod* est beaucoup plus ancien puisqu'il fait partie du *corpus* biblique. Les anciens rabbins parlent aussi du *kissé ha-kabod*, le trône de la gloire.

Urbach insiste à la fin de son exposé sur la *shekhina*, sur le fait que celle-ci ne saurait être assimilée à la notion chrétienne de Sagesse[2].

Avant de passer au point suivant de ce chapitre, il convient de mentionner une expression un peu curieuse, la *famélia shel ma'la*, littéralement la famille d'En-Haut. De quoi s'agit-il ? En gros de l'entourage ou de l'environnement de Dieu, c'est-à-dire de l'angélologie. Dans la Bible, il est naturellement question d'anges, parfois même dans des déclarations légèrement contradictoires : Job 25 ; 3 demande avec angoisse [*ha-yesh mispar ligdudaw ?*] : Y a-t-il un nombre (déterminé) d'armées de Dieu ? Mais Daniel semble plus modeste en parlant seulement de « un millier de milliers ». Il semble bien que les anges constituent effectivement cette « famille d'En-Haut ». C'est le tanna

1. P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen literatur*, Munich, 1972 ; pour la rivalité entre les hommes et les anges, voir du même, *Rivalitäten zwischen Engeln und Menschen : Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin/New York, 1975.

2. Urbach..., p. 64-65.

Abba Saül qui use, le premier, de ce terme d'emprunt (*Zebahim* 41*b*). Mais les Amoraïm babyloniens ont parfois répugné à accorder à cette famille céleste le moindre pouvoir et la moindre fonction. Selon eux, la *famélia shel ma'la* n'aurait aucun pouvoir de décision. Son rôle serait purement consultatif : selon Urbach[1] c'est dans ce sens qu'il faut comprendre les limitations apportées par les Amoraïm au pouvoir des anges. Il faut dire que certaines déclarations talmudiques allaient jusqu'à dire que pour être valide, « le sceau de la justice divine devait passer par la famille d'En-Haut, aussi nommée *bét din shel ma'la*, le tribunal d'En-Haut » (T.P., *Sanh.*, I, 1, 18*a*).

Il semble que tout ceci s'explique par un arrière-plan gnostique de certaines aggadot concernant la création de l'homme, ainsi qu'Alexander Altmann l'a montré[2]. *Sanh.* 38*b* est très instructif sur ce point. On trouve aussi d'autres déclarations qui insistent nettement sur l' « insignifiance » des anges par rapport à l'essence divine : Genèse *Rabba* 78 ; 1 parle des « anges qui naissent, disent un cantique [en l'honneur de Dieu] et puis s'en vont »[3]. On parle aussi du fleuve de feu [*Nehar dinur*] à partir duquel les anges sont créés. Un midrash use même d'une métaphore très suggestive : Dieu brûle de son petit doigt des myriades d'anges, ce qui est une manière nette de bien situer la suprême hiérarchie de Dieu.

5. **« Imitatio hominis » (Salomon Schechter).** — Attendu que le titre de ce chapitre est « Le règne du Saint béni soit-il sur la terre », il n'est pas inutile de conclure

1. *Ibid.*, p. 177 s.
2. *Studies in religious philosophy and mysticism*, Londres, 1969.
3. K.-E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen, Mohr, 1982.

par un point où l'on présente Dieu non point comme un *roi humain*, mais *agissant* de manière similaire[1].

Genèse *Rabba* 8 ; 8 va jusqu'à dire que Dieu assiste au mariage d'Adam et d'Eve au cours duquel il se rend utile. Lorsque les péchés des hommes de la génération du déluge atteignent un certain point Dieu lui-même se lamente sur la destruction prochaine de l'univers (Genèse *Rabba* 27 ; 4). Quand Abraham est malade et qu'il n'y a personne pour lui rendre visite, c'est Dieu en personne qui fait à son serviteur l'honneur de se rendre à son chevet. A la mort de Moïse, c'est encore une fois Dieu qui s'occupe de l'enterrement. Instituteur d'Israël (*Aboda zara* 3*b*), Dieu l'est aussi des enfants morts en bas âge et auxquels il apprend la Tora dans le cadre de l'académie céleste. Enfin, Dieu n'hésite pas à se justifier devant Abraham pour la destruction des deux villes pécheresses, Sodome et Gomorrhe ; il le prie de ne pas hésiter à lui dire comment lui, le Seigneur, aurait dû se comporter dans cette affaire.

La représentation que les hommes en toute bonne foi se font de Dieu est leur affaire ; mais elle montre au moins que dans certains cas, des hommes faisaient de l'Eternel le compagnon de leur vie quotidienne.

1. Schechter..., p. 37.

CHAPITRE V

LA TORA (ORAYTA)

> « Siméon le Juste dit : L'univers repose sur trois fondements : la Tora, le culte *('aboda)* et les œuvres de bienfaisance *(gemilut hasadim)*. »
>
> (*Abot*, I, 2.)

Généralités

Qu'est-ce que la Tora ? Qu'entendaient les rabbins par ce terme ? Etait-ce le Pentateuque ? Ou simplement les dix commandements ? Ou encore les cinq livres de Moïse avec les prophètes et les hagiographes ? La Tora, est-ce la Mishna ? La Tora fait-elle aussi partie de ce qu'il est permis de nommer, sans irrévérence aucune, l'imaginaire des rabbins ? La Tora, ou plutôt le *mishnéh Tora*, dont parle Josué (8 ; 32 et 34-35) était-elle la même que la nôtre ? Pour finir, la Tora est-ce l'interprétation de celle-ci, *i.e.* le *talmud tora*, ainsi qu'il est dit, « et l'étude de la Tora correspond [ou dispense de] à tout le reste » ? (« we talmud Tora ke-négéd kullam »).

L'une des idées fondamentales des rabbins concernant la Tora est sa préexistence à l'univers ; ce point sera exposé immédiatement après les présentes généralités. Mais ici le but majeur est de tenter de cerner au mieux le concept rabbinique de la Tora, même si

le terme concept est un peu mal choisi, puisque les rabbins privilégiaient une sorte de saveur sur le raisonnement purement logique. L'hébreu moderne rend bien cette différence en parlant respectivement de *ta'am* et de *haqasha*.

On ne peut nier la part revendiquée par la polémique contre les sectes — dont le christianisme naissant — dans la définition rabbinique de l'idée de Tora. Il est évident qu'au moins deux préoccupations dominaient la réaction rabbinique : renforcer l'autorité de la Tora orale et affirmer avec force la pérennité de la Tora écrite, à une époque où même certains midrashim reflétaient un certain antinomisme latent, notamment le midrash sur les Psaumes. Pour ce qui est de la Tora orale citons l'exemple de Hillel l'Ancien, lequel recommandait au prosélyte d'accepter les deux sources de la religion d'Israël : ce qui est écrit et ce qui est oral (*Abot de rabbi Natan*, A, chap. XV). La tradition constituée par les dits des maîtres et des pères est aussi la Tora. Bien après le célèbre Hillel, Eléazar ben Azaria dira (*Menahot* 88*a*) : « Par la Tora ! Toutes ces choses furent dites à Moïse au Sinaï. » Ce qui y inclut la halakha (règle normative juive) avec tous ces détails. Le même Eléazar optait, il faut bien le dire, pour un caractère absolu des commandements divins ; c'est ainsi qu'il livrera à la postérité juive un dit fameux selon lequel « le *sha'atnéz* [vêtement à base de deux textures différentes dont le mélange est interdit] et la viande de porc ne sont pas forcément mauvais [au contraire] mais qu'y puis-je puisque mon Père qui est au Ciel me les a interdits ? » (*Sifra, Qedoshim*, chap. 11). Il semble qu'ici le Sage ait voulu s'opposer à une conception *naturelle* de la Tora ; celle-ci ne serait pas un *nomos*. En mettant la Tora sur un même pied d'égalité que

la Nature ou la loi naturelle on pouvait l'évacuer par l'allégorie ou l'exégèse spirituelle (ce que les Allemands nomment *wegallegorisieren*). Il semble bien que les rabbins aient eu en vue les « méfaits » des allégoristes ou des antinomistes lorsqu'ils parlaient de celui qui faisait figure de *megallé panim ba-Tora* (litt. découvrant les faces ou visages de la Tora).

Cette notion de *megallé panim ba-Tora* fait contexte avec une certaine définition globale de la Tora par les rabbins, lesquels cherchaient à y voir l'ensemble de l'enseignement juif, une unité organique entre « la Bible [*miqra*], la Mishna, le Talmud et l'Aggada sans oublier l'enseignement qu'un disciple des Sages délivrait en présence [et donc sous le contrôle] de son maître » (*Meg.* 19*a*). Car tout ceci avait été remis à Moïse au Mont Sinaï.

On sait que les rabbins répétaient avec force leur droit d'interpréter la Tora comme ils l'entendaient. *Nedarim* 22*b* va jusqu'à dire que « si Israël n'avait pas commis de faute, il n'aurait reçu que les cinq livres de Moïse ainsi que le livre de Josué ». Donc, les paroles et les livres prophétiques eussent, en quelque sorte, été superflus. *Gittin* 60*b* abonde dans le même sens en spécifiant que la révélation avait pour principal objet la Tora orale, laquelle n'est autre que la bonne parole rabbinique. Ce qui est une manière polie mais ferme de rappeler que les dits rabbiniques sont plus contraignants que le message des prophètes.

On a dit plus haut que le christianisme naissant représentait aux yeux des rabbins de l'époque, et singulièrement au regard des Amoraïm, un immense danger. Un danger qui pouvait se targuer d'un renfort prophétique : la question qui se posait alors était la suivante : Si Moïse avait remis la Tora à Israël, se pouvait-il qu'un autre envoyé divin — réel ou se prétendant tel — s'en vînt pour l'annuler ? C'est là la racine des

contestations judéo-chrétiennes : Etait-il en le pouvoir d'un Messie d'abolir la Tora, *i.e.* son contenu positif ? Il semble que les réponses aient varié dans le camp juif selon que la personne de Jésus se profilait de manière plus ou moins menaçante. Selon Yohanan ben Zakkaï l'univers tout entier n'avait qu'une raison d'être, le Messie (*Sanh.* 98*b*), mais l'amora Samuel, vivant à une autre époque, soutenait que la seule différence entre ce monde-ci et l'avènement messianique tenait dans l'abolition de « l'asservissement par les nations » (*shi'bud malkhuyot*) (*Berakhot* 34*b*). Ces mêmes Amoraïm se méfiaient du merveilleux et de l'insondable ; c'est peut-être pour cette raison qu'ils tenaient pour licite de rechercher la motivation des préceptes (dont il va être question *infra*) et contestaient l'idée de Yohanan ben Zakkaï qui avait parfois tendance à mettre en avant le caractère sacré et intangible des commandements divins[1].

Il ressort de ces brefs développements que l'idée rabbinique de Tora était très large et englobait tous les enseignements de la loi orale à la seule fin, semble-t-il, de préserver le *continuum* de la tradition juive authentique.

1. **La Tora, instrument de la création.** — C'est la Tora qui a fait d'Israël un peuple et une nation[2]. De même qu'Israël est l'élu du Seigneur, la Tora se devait d'avoir elle aussi un statut privilégié. C'est ainsi qu'on parle dans la tradition juive d'une Tora personnifiée et instrument de la création. Divers Midrashim — dont les *Pirqé de-Rabbi Eliézer* — rapportent qu'à l'origine, c'est-à-dire avant la création, il n'existait rien d'autre que le Saint béni soit-il et son Nom. C'est-à-

1. H. Cazelles, Tora et Loi. Préalables à l'étude historique d'une notion juive, *Mélanges G. Vajda* (éd. par G. Nahon et Ch. Touati), Louvain, 1980, p. 1-12. Voir aussi Urbach, p. 311.
2. Schechter..., p. 105-106 ; *Rosh ha-Shana* 16*a*.

dire Dieu et lui-même, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Mais c'est le midrash *Rabba* (Gen. 1 ; 1) qui parle de la Tora comme d'un modèle ou d'un instrument de la création : Dieu regarde sa Tora et dessine l'univers[1]. Que signifie ce mythe ? Probablement que l'univers tout entier est structuré par la Tora, mesure de toute chose. On parlera plus tard des 32 voies de la sagesse (*lamed-béth,* 30 + 2), à savoir les 22 lettres de l'alphabet hébraïque auxquelles s'adjoignent les valeurs numériques des 10 premières. Tout dans l'univers a donc une source dans la Tora qui fait figure d'archétype intelligible du monde. Dans les premiers chapitres de ce livre on a déjà fait allusion au chapitre VIII (22*s*) des *Proverbes* où la Sagesse (héb. *Khohmot*) disait avoir été une sorte d'*amon* (pupille selon les dictionnaires) ; mais les rabbins tirant avantage du fait que la Bible n'a été vocalisée que bien plus tard, lisaient *'oman,* à savoir artisan ou architecte. Ce dernier sens nous rapproche du sens adopté par le midrash *Rabba,* cité plus haut.

Si la Tora a été l'instrument de la création, ceci signifie qu'elle lui préexistait. Dans sa demeure céleste, la Tora était en compagnie des anges qui tentèrent de s'opposer à son don à Israël. Là encore, nous avons affaire à un certain arrière-plan gnostique : les Sages notent que Dieu a relevé que les anges ne pouvaient pas commettre de péchés[2].

2. **La Tora, charte de l'élection d'Israël.** — Le talmud, en particulier cette raison pratique du judaïsme rabbinique que sont les *Pirqé Abot (Chapitres des Pères),* considère le don de la Tora comme un acte de grâce ; c'est la Tora qui fait le départ entre la vie temporelle *(hayyé sha'a)* et la vie éternelle *(hayyé 'olam).* C'est encore elle qui libère Israël du joug du royaume *('ol malkhout),* de l'asservissement *(Shi'bud)* pour lui ouvrir les portes de l'éternité *(Hayyé 'olam ha-ba).*

Les Docteurs des Ecritures ont été sensibles à l'éventuel reproche d'exclusivisme religieux qu'on aurait pu leur adresser. C'est la raison pour laquelle ils ont montré que la Tora, source d'élection mais aussi de devoirs très stricts, avait été refusée par les Gentils *(Ummot ha-'Olam).* Les rabbins insistent sur le fait que la Tora n'a pas été donnée secrètement ; c'est le désert, la propriété de personne, qui a été choisi comme lieu de la théophanie. Aucun peuple ne peut donc accuser Israël d'avoir indûment monopolisé la Tora ni Dieu de la lui avoir injustement réservée. De nombreuses sources rabbiniques font état des conditions dans lesquelles la Tora est devenue l'apanage exclusif d'Israël[1] alors que celui-ci ne semblait pas destiné à devenir le peuple élu. On sent bien qu'Israël a commencé par être un peuple électeur avant de devenir un peuple élu, du moins si l'on se fie à la présentation qu'en donnent les anciens rabbins : *Aboda zara* 3*b* semble refléter la polémique qui devait faire rage à l'époque : le jour du Jugement Dernier, Dieu déroule devant lui le rouleau de la Tora et invite quiconque l'a étudiée à venir retirer sa récompense. Les nations de la terre se présentent devant Dieu qui prend à cœur de leur expliquer pourquoi elles ont démérité. Elles contestent le jugement divin et argumentent contre Israël allant jusqu'à accuser Dieu de partialité : Quelle force, disent-elles, peut bien avoir le témoignage d'un père ? Cette dernière remarque semble ébranler la certitude divine, d'autant que les nations demandent une

1. Urbach..., p. 198-199.
2. Schechter..., p. 81.

1. *Mekhilta de Rabbi Yishmaël (Wayahanu ba-midbar),* Lamentations *Rabba* 31, et *Pirké de Rabbi Eliézer,* chap. 41.

dernière chance : « Seigneur, donne-nous la Tora aujourd'hui et nous en accomplirons tous les commandements. » Dieu leur fait alors remarquer qu'il existe dans sa Tora un commandement bien minime, celui d'observer la fête des cabanes.

Les nations bâtissent aussitôt des cabanes le jour dit, mais Dieu provoque une chaleur telle que personne ne supporte plus de séjourner dans un tel abri. Mais, ajoute le talmud, les Israélites eux aussi abandonnent leurs cabanes dans un tel contexte, quoique différemment. Intervient alors la guerre effroyable entre Gog et Magog. Devant une telle catastrophe les païens opèrent un retour en force vers la Tora : ils se soumettent à la circoncision, mettent les *tefillin* autour de leur bras et de leur tête, portent des *tsitsit* [franges rituelles aux extrémités des vêtements], apposent la *mezuza* aux linteaux de leurs portes et jurent au Seigneur d'Israël une fidélité éternelle. Mais sitôt le danger écarté, les païens se détournent de Dieu et de sa Tora. C'est alors que le Seigneur part d'un grand éclat de rire, lui qui n'avait pas ri depuis la destruction du temple[1].

Voulant montrer qu'il existait bien un salut fors la synagogue, les rabbins ont mis au point les sept lois noahiques [des fils de Noé, *i.e* de l'humanité non juive] qui mettent l'accent sur la croyance en le Dieu un, le respect de la vie et l'institution de tribunaux d'équité[2].

Par ailleurs, et c'est peut-être là le plus important, la Tora est considérée comme la fiancée de Dieu et d'Israël à la fois[3]. Mais pour Israël, elle est une source de joie et d'allégresse[4].

3. **Les commandements de la Tora et leurs motivations.** — Ce sont les commandements — positifs et négatifs — qui constituent le fondement de la Tora. L'accomplissement des préceptes divins pave la voie au royaume de Dieu sur terre *(malkhut shamayim* ou

1. *Aboda zara* 2*a*-3*b*.
2. A. Altmann, *Panim shel Yahadut*, Tel Aviv, 1983 (voir l'étude en hébreu sur la tradition juive et la tolérance).
3. Schechter..., p. 146-149.
4. *Ibid.*, p. 152-154.

shaddaï). Makkot 23*b* note qu'il existe 613 *mitswot* (commandements) donnés à Moïse au Sinaï : 365 négatifs (*lo ta'asé*, tu ne feras point), correspondant au nombre de jours de l'année solaire, et 248 négatifs, correspondant aux membres du corps humain. Les rabbins se sont-ils posé la question de savoir si l'on pouvait se passer de révélation ? Dans une certaine mesure oui, puisque *Erubin* 100*b* prête à Rabbi Yohanan le discours suivant :

« Si la Tora ne nous avait pas été donnée nous aurions appris à être modestes en observant le chat, nous nous serions gardés du vol en imitant la conduite de la fourmi et nous aurions évité toute union illicite en prenant exemple sur la colombe. »

Au cours des développements qu'on va lire, une seule constante apparaît malgré la diversité des jugements rabbiniques sur les préceptes et leur motivation, sur les mérites et/ou les inconvénients de l'hétéronomie et de l'autonomie morale : tous les Amoraïm — et bien évidemment tous les Tannaïm avant eux — tenaient que l'élucidation d'un précepte divin ne saurait nous affranchir de son observance stricte.

a) *Du commandement positif à l'acte méritoire.* (héb. *mitswa* et *gemilut hasadim* ou *ma'asim tobim*). Aussi bien Urbach (p. 331) que Schechter (p. 215) citent longuement le même passage classique illustrant fort bien l'humanité et la compréhension des Docteurs du talmud lorsqu'il s'agissait d'appliquer la loi : chaque fois qu'ils le pouvaient, ils en atténuaient la rigueur. *Baba metsi'a* 83*a* cite le cas de Rabba bar bar Hanna dont un tonneau de vin fut brisé par des porteurs. Voulant appliquer la rigueur stricte du jugement, Rabba qui était pourtant lui-même un Docteur des Ecritures, se saisit de leurs vêtements en guise de dédommagements. Les ouvriers portèrent le cas devant Rav qui exigea la restitution des habits. Rabba demanda : Est-ce la loi ? Et son collègue lui fit valoir qu'il fallait être humain

et clément car Proverbes 2 ; 20 dit : C'est pourquoi tu iras dans le chemin des bons et tu garderas les voies des justes. Les ouvriers n'en restèrent pas là ; ils réclamèrent leur salaire puisqu'ils s'étaient démenés toute la journée et qu'il leur fallait manger. Rab ordonna à Rabba de les payer. Celui-ci demanda à nouveau : Est-ce la loi ? Oui, répondit Rab en se fondant sur le même verset des Proverbes, tandis que son collègue paraissait plutôt se référer aux dures lois de l'Exode. Le talmud utilise, pour rendre cette attitude imprégnée de douceur et de mansuétude, l'expression *lifnim mi-shurat ha-din* (agir à l'intérieur même du droit, ne pas aller rigoureusement jusqu'au bout).

Cette distinction entre le commandement positif et l'acte méritoire fait penser à la dialectique de l'amour et de la crainte dans le culte rendu à Dieu. Il va de soi que ceux qui supportent le joug de la Tora *('ol Tora)* de bon cœur et pour la seule raison qu'ils aiment Dieu sont plus méritants que ceux qui obéissent à la loi par pure crainte. C'est ainsi que *Pesahim* 8*b* pose le problème qui nous occupe de la manière suivante : Dostaï ben Yannaï indique que Jérusalem ne possède pas les mêmes sources chaudes que Tibériade afin que les pèlerins ne puissent pas dire : Jérusalem vaut bien un bain ! Et dans ce cas le pèlerinage n'aurait pas été effectué pour lui-même.

b) *Les mitswot sont un ensemble régi par une unité organique*. La sensibilité personnelle des rabbins se manifeste assez fortement dans la classification et l'importance que l'on attribuait aux différentes *mitswot*. On verra *infra* comment réagissait la majorité d'entre eux lors de l'élucidation des préceptes. Mais certains, tel Rabbi Hanina, glorifiaient une attitude obéissante par-dessus tout ; c'est ainsi que *Qiddushin* 31*a* fait dire à ce Sage que « Celui auquel l'accomplissement d'un

commandement est enjoint est plus grand que celui qui l'accomplit sans y être tenu... »

Pouvait-on attribuer aux différentes *mitswot* une valeur plus ou moins grande ? Il semble que tel fut le cas, du moins dans des opinions individuelles, rectifiées on le verra par d'autres jugements plus rassis ; c'est ainsi que *Menahot* 44*a* dit du port des franges rituelles aux extrémités des vêtements qu'il s'agit là « d'un commandement léger » *(mitswa qalla)* ; mais ailleurs, on note que ce commandement-là peut contrebalancer tous les autres puisqu'il est dit (Nombres 15 ; 39) : « en le voyant [en réalité les franges des vêtements] vous vous souviendrez de TOUTES les *mitswot* de Dieu... ».

Les rabbins ont aussi tenté d'établir une sorte de hiérarchie des *mitswot* : lorsque le terme *mitswot* est écrit avec une voyelle longue (*i.e.* avec un o long, ce qui a pour effet de doubler le w(aw)) certains rabbins en déduisent que la *mitswa* du shabbat est plus importante que toutes les autres. Le même raisonnement — mais par analogie cette fois — est appliqué à la *mitswa* de la circoncision : puisqu'elle peut se pratiquer même le jour du shabbat, c'est qu'elle prend le pas sur tout le reste (T.P., *Nedarim*, XIII, 14, 38*b*).

Qiddushin 39*b* fait dire à Rabbi Jacob que dans ce monde-ci on ne reçoit pas de récompense pour les actes méritoires accomplis ; mais Rabbi Natan enseigne justement le contraire en *Menahot* 44*a*. C'est, semble-t-il, *Abot*, II, 1 qui rétablit un certain équilibre en optant pour une sorte de globalité organique :

> « Sois attentif aux *mitswot*, les légères comme les graves, car tu ignores comment elles sont rétribuées. »

c) *La Tora et le martyr*. L'idée de sanctification du Nom, *qiddush ha-Shém*, est très présente dans la littérature rabbinique même si la doctrine des rabbins ne

l'a pas mise en avant de manière systématique. *Sanh.* 74*a* et *Yoma* 82*a* enjoignent — comme on l'a noté précédemment — de trépasser plutôt que de transgresser dans trois cas précis : le meurtre, l'idolâtrie et la découverte de nudités interdites *(shefikhut damim, 'aboda zara, gilluy 'arayot). Yoma* 82*a* relate le cas d'un homme venu confier à Rabba qu'on lui avait enjoint de tuer sous peine d'être lui-même mis à mort. Rabba répond que le sang de la victime désignée est peut-être « plus rouge » que celui du meurtrier sur commande !

La *Mekhilta de Rabbi Yishmaël (Bahodesh)* contient à propos de Ex. 20 ; 6 [ceux qui m'aiment et observent mes commandements] un intéressant développement de Rabbi Natan :

> « Qui sont-ils [ceux qui m'aiment] ? Ce sont les enfants d'Israël qui vivent en Terre sainte et qui font don de leur vie pour les préceptes divins. Pourquoi te conduit-on sur les lieux du supplice ? Parce que j'ai fait circoncire mon fils. Pourquoi vas-tu être crucifié ? Parce que j'ai mangé du pain azyme. Pourquoi te fouette-t-on ? Parce que j'ai accompli le commandement du *lulab* (branche de palmier). »

d) *Peut-on, doit-on trouver la motivation des préceptes divins ?* Voilà un point où l'absence de système dans la pensée rabbinique se fait de nouveau sentir. Mais ceci ne signe pas une faiblesse mais bien une méthode choisie délibérément : nul dogme n'empêche l'expression ni la conservation d'une opinion individuelle, si isolée soit-elle, à la seule condition qu'elle ne ruine pas les postulats fondamentaux du judaïsme rabbinique.

On a noté *supra* que les Amoraïm tenaient à préserver un certain espace pour l'investigation des hommes. Cette attitude reflétait un discernement certain puisque la Bible elle-même fournit certaines explications de préceptes : ainsi de Ex. 20 ; 11 où le repos shabbatique

s'explique par les six jours de la création, le septième étant chômé ; Ex. 22 ; 20 enjoint d'aimer l'étranger en rappelant que les enfants d'Israël furent eux-mêmes étrangers en terre d'Egypte.

Un certain Rabbi Hananya ben 'Aqashia, dont un seul dit (celui qu'on va évoquer) nous a été transmis, tenait que la multiplicité de commandements visait à accroître le mérite d'Israël : Dieu aurait multiplié *(hirba)* les préceptes pour permettre à son peuple d'acquérir des récompenses (*Makkot* 23*b*). Genèse *Rabba* 44 ; 1 pensait que les préceptes servaient à mettre l'humanité à l'épreuve. D'autres Sages étaient d'avis qu'une telle législation fortifiait contre la tentation du péché. D'autres enfin pensaient que les commandements conféraient la sainteté au peuple d'Israël[1].

Il n'est pas inintéressant de citer un cas extrême, celui de la vache rousse dont les cendres étaient censées avoir une vertu purificatrice ; la tradition talmudique observe que nul homme n'a jamais pu élucider un tel mystère, pas même le roi Salomon ; seul Moïse a été mis dans le secret... par Dieu lui-même. Mais dans ce cas limite on trouve encore les deux attitudes caractéristiques de la littérature rabbinique, celle qui cherche à interpréter les commandements et celle qui y répugne.

La Pesikta de rab Kahana (section *Para*) donne la parole à Rabbi Lévi qui se livre à la comparaison suivante : Pourquoi tous les sacrifices de la communauté sont-ils faits à partir d'animaux mâles alors que dans ce cas précis il faut absolument une femelle ? Ceci fait penser, dit-il, au fils d'une esclave qui aurait souillé le palais du roi [allusion à l'épisode du veau d'or] ; c'est à sa mère qu'il incombe de faire disparaître les immondices. Mais Rabbi Lévi reste muet sur la couleur de la

1. Urbach..., p. 367-368.

vache... Dans le même midrash et dans la même péricope on donne la parole à Yohannan ben Zakkaï qui développe un point de vue opposé.

Un Gentil lui fit remarquer que le rite purificateur des cendres de la vache rousse s'apparentait à de la magie ; Yohanan répond qu'il n'en est rien et parle des fumigations dont se servent les Gentils pour expulser un esprit malsain qui se serait emparé d'un être humain. Le Gentil s'en va, mais les propres disciples du maître juif ne cachent pas qu'ils restent sur leur faim [« Lui, tu t'en es débarrassé avec un roseau », *i.e.* à peu de frais]. Voici ce que dit alors Yohanan : « Par votre vie ! Le cadavre ne rend pas impur pas plus que l'eau ne purifie. Il ne s'agit ici que d'un décret du Saint béni soit-il qui a dit : J'ai ordonné un statut, décrété un décret. Et vous n'avez pas le droit de transgresser mon décret. »

On le constate, il faudrait des trésors d'ingéniosité pour tenter de rapprocher les points de vue de Rabbi Lévi et de Rabban Yohanan ben Zakkaï.

L'exemple le plus célèbre cité par les adversaires de l'élucidation des préceptes n'est autre que celui du roi Salomon, lequel avait cru pouvoir se fier à sa seule intelligence : contrevenant aux lois du Deutéronome (17 ; 16-17) il n'en multiplia pas moins les montures et les femmes, ce qui ne manqua pas de causer sa perte (*Sanh.* 21*b*). Citons, pour finir, une exégèse assez originale de deux termes hébraïques d'Isaïe 23 ; 18 *we-li-mekhasé 'atiq* (traduits par Dhorme avec fadeur par « un habillement splendide »). *Pesahim* 119*a* parle de « celui qui divulgue les choses cachées *(mekhasé)* par l'Ancien *('atiq)* des jours ». On ne peut plus clairement condamner l'élucidation des préceptes.

CHAPITRE VI

ISRAËL

« Abraham dit à la Tora : Ma fille, mes enfants ne furent-ils pas les seuls à te recevoir alors que tu fus rejetée par les autres nations ? »

(Lamentations *Rabba, Introduction.*)

Généralités

On pourrait ajouter à cette phrase du midrash attribuée à Abraham un oracle de Jérémie (2 ; 3) : « Israël est une chose sainte pour Dieu, les prémices de son revenu ; tous ceux qui en mangeaient étaient coupables. Le malheur fondait sur eux. » Malgré toutes les infidélités et toutes les souillures, le peuple d'Israël n'en a pas moins poursuivi son alliance avec Dieu. C'est, parmi d'autres Sages, Rabbi Aqiba qui défend cette idée de l'indéfectible attachement de Dieu à Israël. La relation éternelle entre Dieu et son peuple transcende les vicissitudes qui jalonnent le chemin d'une telle union[1].

Les rabbins vont jusqu'à dire que Dieu s'adresse à lui-même une prière en vue de pardonner les fautes et les manquements de son peuple : « Veuille ma volonté désirer que ma miséricorde l'emporte sur ma colère... »

1. *Ta'anit* 26*b*.

« Yethi ratson mi-lefanaï shé-ykbéshu rahamaï ét ka'asaï. »

Les patriarches, on le verra *infra*, plaident la cause d'Israël devant le Seigneur. Ils feront remarquer que sans Israël le royaume de Dieu n'existerait qu'au ciel. Abraham, celui-là même que Dieu nomme son ami, son missionnaire sur terre, dira qu'Israël est le support de la puissance divine ici-bas. Plus tard, cette assertion donnera naissance à un adage rabbinique célèbre, « les Patriarches, ce sont eux qui sont le char divin » [« hém hém ha-merkaba »][1].

1. **Dieu et Israël.** — Il est difficile d'aborder cette rubrique sans paraître faire des répétitions. Peut-on concevoir cette fameuse trilogie (le Saint béni soit-il, la Tora et Israël) séparément ? Ceci serait très malaisé à imaginer. C'est la raison pour laquelle on tentera d'aller vers ce qui paraît l'essentiel : Sur quoi repose l'amour de Dieu pour Israël, pourquoi le Seigneur a-t-il jeté son dévolu sur Israël ? Pour quelle raison s'est-il révélé à Israël ? La majeure partie des rabbins est d'avis que la révélation a été un acte de pure grâce ; sans recourir comme le feront les philosophes du Moyen Age au thème de l'insondable volonté divine, ils expliquent que Dieu a voulu faire d'Israël son peuple. Dieu nomme Israël ses esclaves (*'abadaï hém*, ce sont mes esclaves). Il les nomme aussi son peuple, son fils aîné *(beni bekhori)*. Mais les rabbins vont jusqu'à faire dire à Dieu ceci : Moïse, lorsque tu glorifies et loues Israël c'est comme si tu m'adressais cette glorification et ces louanges[2]. D'autres n'ont pas hésité à citer en exemple Celui qui quitte « ceux d'En-Haut » pour résider auprès de « ceux d'en-bas ». Même le

1. Genèse *Rabba* 46 ; 7.
2. Lévitique *Rabba* 2 ; 5.

prophète Osée se voit réprimandé pour avoir refusé d'intercéder pour Israël ; le Seigneur fait alors valoir qu'Israël sont ses enfants chéris, les fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Hagiga 3*a-b* établit une sorte de réciprocité entre Dieu et Israël : Israël voit en Dieu le roi et Il reconnaît en eux les maîtres de l'univers tandis que l'esprit saint proclame l'élection d'Israël. Les anges, eux-mêmes, semblent avoir été supplantés par Israël : C'est ainsi que *Hullin* 91*b* prête aux Justes d'Israël une relation plus étroite avec Dieu que les anges. On a déjà parlé d'une sorte de rivalité entre les hommes et les anges, qui résonne comme les séquelles d'un ancien arrière-plan gnostique de quelques aggadot talmudiques : les rabbins utilisaient les mêmes paraboles et les mêmes représentations après leur avoir conféré une tournure résolument théiste. On prête aux anges une résistance, une opposition au don par Dieu de la Tora à Israël ; certains rabbins vont même jusqu'à dire qu'ils cherchent à faire échec au repentir des hommes[1]. Mais l'avantage majeur des anges par rapport aux hommes tient en l'absence du mauvais penchant.

a) *Le mauvais penchant (Yétser ha-ra')*. La formation ou le produit du mal, pour reprendre une traduction littérale de cette expression hébraïque a été créé par Dieu lui-même lequel semble avoir regretté une telle initiative, après coup (pour ainsi dire !)[2]. Il va jusqu'à prier pour sa disparition. Derrière un tel langage mythique se cache probablement le traitement d'un grave problème moral : si l'homme commet des fautes, c'est parce qu'il a en lui-même un mauvais penchant ; parallèlement, s'il agit bien il a droit à une récompense, ce qui eût été impossible si la nature hu-

1. Schechter..., p. 318-321.
2. *Sukka* 52*b* et Genèse *Rabba* 34 ; 10.

maine avait été à l'image des anges. Il y a donc ici un renvoi très clair au problème du libre arbitre humain.

Pour bien montrer qu'en l'homme le mauvais penchant était aussi profondément ancré que le bon, les rabbins ont eu recours à la métaphore du levain dans la pâte[1]. Il leur arrive d'adresser une prière où ils sollicitent la disparition du mauvais penchant afin que l'homme puisse se conduire de façon vertueuse devant son créateur. Et pourtant quelque chose empêche une telle harmonie. De quoi s'agit-il ? Du levain qui se trouve mélangé à la pâte : les rabbins notent que le boulanger lui-même, *i.e.* Dieu qui a confectionné l'homme comme le potier fabrique le vase avec de la glaise, méprise ce « levain ». Il faut lire la référence précédente (*Berakhot* 61*a*) pour comprendre ce que les rabbins ressentaient en parlant des deux « instincts ».

Dans un excellent chapitre consacré au mauvais penchant S. Schechter cite différentes désignations de cet instinct indétachable de l'homme : Gen. 8 ; 21 le nomme le mal, Deut. 10 ; 16 parle de l'incirconcis, David de l'impur (Ps. 51 ; 12) et Salomon d'un ennemi (Prov. 15 ; 31). Isaïe (57 ; 14) le nomme l'obstacle. Quant à Ezéchiel (36 ; 26) et à Joël (2 ; 20) ils parlent respectivement de pierre et d'être caché, dissimulé.

Qui peut protéger l'homme contre sa vraie nature ? La réponse pour les Docteurs des Ecritures ne fait pas de doute : la Tora de Dieu est l'antidote contre le mauvais penchant. Il y a au moins deux héros dans la tradition juive qui s'illustrèrent dans un périlleux combat contre la racine même du penchant mauvais : l'appétit sexuel. Ces deux héros sont Joseph et Booz. On connaît l'épisode de la vie de Joseph où il fut confronté aux visées de l'épouse de son maître égyptien, Potiphar. On se souvient de Booz et de sa ren-

1. Genèse *Rabba* 14 ; 7 et *Berakhot* 61*a*.

contre nocturne avec Ruth. Pour la littérature rabbinique la retenue dont l'intéressé semble avoir fait preuve est digne de tous les éloges. Il fait même figure d'archétype de celui qui a su « éradiquer » le mauvais penchant. Lév. *Rabba* 29 ; 17 parle du laboureur qui se sert d'un aiguillon pour faire avancer l'animal : ainsi l'homme doit savoir « faire avancer son mauvais penchant » en s'écartant du mal.

La maison d'étude [*Bet ha-Midrash*] est le lieu idéal pour venir à bout du mauvais penchant. David le note qui prie Dieu de diriger ses pas vers ce lieu[1]. Même lorsque Job semble émettre des doutes sur le possible salut de l'homme dans ce combat incertain, son ami lui fait remarquer que Dieu a créé aussi... la Tora (*Baba Batra* 16*a*). *Kiddushin* 30*b* est un passage classique qu'il importe de citer ici :

> « Mon fils, si ce hideux [*i.e.* le mauvais penchant] te rencontre, traîne-le jusque dans la maison d'étude. S'il est de pierre il sera pulvérisé, s'il est de fer il éclatera en petits morceaux, ainsi qu'il est dit : (Jérémie 23 ; 29) Ma parole n'est-elle pas comme le feu... et comme un marteau qui fracasse le roc ? »

Le seul problème est qu'il est dans la nature même de l'homme que le mauvais penchant s'empare de lui ; par conséquent, une victoire remportée sur le mauvais penchant est aussi une victoire remportée sur soi-même.

b) *Le repentir*. La *teshuba*, terme hébraïque pour le retour, le repentir ou la « repentance » est si cruciale aux yeux des rabbins qu'ils l'inscrivent dans la liste des entités préexistant à la création : le trône de la Gloire [*kisé ha-Kabod*], la Tora, Israël... et la *Teshuba*.

L'une des meilleures références talmudiques à propos du repentir se trouve selon nous en *Baba mes'ia* 58*b* qui dit que « de même que l'océan est tou-

1. Psaume 119 ; 133.

jours ouvert, les portes de la *teshuba* sont, elles aussi, toujours ouvertes ». Au fond, on peut dire que l'ensemble des relations existant entre Dieu et Israël ressemble à une course poursuite entre les fautes dictées par le mauvais penchant et la miséricorde divine prompte à accueillir un repentir sincère. L'histoire biblique nous offre une série d'exemples plus ou moins graves sur lesquels les anciens rabbins exercèrent leur ingéniosité : Caïn, premier des pénitents d'une longue série, David, Jéroboam, Manassé et Yehoyachim, pour ne citer que ces noms-ci.

Selon *Erubin* 18*b* Caïn est censé avoir adressé à Dieu la prière suivante : Seigneur, lave-moi de mon péché et accepte mon repentir, ainsi les générations futures sauront que tu es un Dieu qui pardonne...

David s'est rendu coupable d'un crime peu pardonnable et pourtant Dieu a admis son repentir au point que l'on a coutume de le citer en exemple : Quiconque veut faire *teshuba* n'a qu'à prendre exemple sur le roi David qui s'était sincèrement repenti de son méfait. Mais le cas le plus spectaculaire demeure assurément celui du roi Manassé dont II Rois 21 ; 2*s* relatent tous les méfaits ; retenu en captivité, parvenu au terme de tout espoir, il se mit à invoquer toutes idoles qu'il servait durant son règne. Ne voyant rien venir il se souvient (selon le midrash) d'un conseil de son père qui l'avait assuré que le Seigneur d'Israël était bon et miséricordieux[1]. Lorsque Manassé se décide à invoquer le Dieu de ses pères les anges, scandalisés par ses agissements passés, fermèrent les portes d'accès au Ciel, nous dit le midrash, afin d'empêcher le rachat d'un homme dont l'inconduite avait été trop odieuse à leurs yeux. Les rabbins nous présentent alors une scène où Dieu lui-même doit se justifier auprès des

1. Deut. 4 ; 30-31.

anges : Si je ne recueille pas un tel pénitent, ceci implique que la porte du repentir sera fermée pour tous les autres pénitents. Il semble que le Seigneur lui-même ait manqué de force de persuasion puisqu'il dut « creuser un canal sous le Trône de la Gloire » au-delà de l'intrusion des anges, et admettre ainsi la *teshuba* de Manassé[1]. Il est vrai que même certains rabbins rangeaient Manassé parmi ceux qui n'auraient jamais droit au monde futur. On lui a même donné l'appellation peu flatteuse de *poréq 'ol* [celui qui se débarrasse du joug de la Tora].

2. **Israël et l'humanité.** — On a déjà vu que les rabbins ont mis sur pied un code pour l'humanité tout entière, *i.e.* les hommes qui ne sont pas juifs et/ou qui n'ont pas reçu de révélation. On a aussi noté dans un autre contexte que les Sages ne concevaient pas leur propre élection comme étant exclusiviste : à cet effet, ils ont présenté Dieu faisant la tournée des nations pour leur proposer sa Tora dont personne ne voulait à part Israël. Exode *Rabba* 23 ; 1 parle des enfants d'Israël debout devant la mer Rouge et clôturant leur cantique (Ex. 15 ; 18) par le verset suivant : « Le seigneur régnera à tout jamais. »

Israël a donc un statut à part qu'il a chèrement payé notamment par des persécutions sanglantes[2]. Cette revendication de la part d'Israël semble avoir été très mal comprise, surtout lorsque l'on lit quelques déclarations (maladroites ?) des rabbins : ainsi *Shabbat* 145*b*-146*a* parle de la tare inhérente à l'humanité tout entière à la suite de la souillure d'Eve par le serpent ; seul le peuple d'Israël aurait été, selon le talmud, lavé de cette souillure, lors de la théophanie du Sinaï.

1. *Sanh.* 102*b*-103*a* et Lévitique *Rabba* 30 ; 3.
2. P. Schäfer, *Der Bar-Kokhba Aufstand*, Tübingen, Mohr, 1981.

Par la révélation de sa Tora, Dieu conférait à son peuple une sainteté spécifique. Mais il semble que les rabbins n'aient pas « rejeté » le reste de l'humanité : même les Egyptiens, les persécuteurs d'hier, sont considérés comme des êtres humains à part entière. Dieu lui-même est attristé à l'idée de devoir noyer certains de ses enfants, en l'occurrence les Egyptiens. Par ailleurs, les rabbins ouvrent les portes du repentir même aux destructeurs... du Temple de Jérusalem. Même un empereur aussi cruel qu'Hadrien est censé s'être converti... à la foi de ses victimes.

Il faut dire un mot de l'attitude des rabbins à l'égard des prosélytes sincères, ces hommes et ces femmes venus « chercher refuge sous les ailes du Seigneur d'Israël ». Même si certains Sages adoptent une attitude de défiance à l'égard des candidats à la conversion, on peut dire que la règle générale est dominée par un souci : l'amour et le respect d'autrui. Le cas le plus célèbre de conversion à la foi d'Israël est celui de Ruth ; et la Bible n'a pas oublié de signaler que David en est issu... Un autre exemple tout aussi édifiant est fourni par le premier traducteur du Pentateuque en araméen, Onqelos, justement appelé *Onqelos h-ger (le prosélyte)*.

3. **La solidarité d'Israël.** — *Sanhédrin* 27*b* dit que « Les enfants d'Israël sont garants l'un de l'autre » [« Yisraël 'arébim zé ba-zé »]. Et les rabbins commentent généralement en disant que la faute commise par un membre de la communauté rejaillit sur l'ensemble. Il est vrai que la même règle s'applique à l'inverse, c'est-à-dire au cas de la bonne action. Cette doctrine aurait pu passer inaperçue si elle ne semblait instituer une sorte de responsabilité collective avec les dangers qu'implique une telle chose. Dans le folio même de *Sanh.* cité ici les rabbins laissent percevoir leur étonnement en citant Ezéchiel 18, célèbre pour son approbation de l'individualisme religieux. Certains répondent que les fils ne paient pour les fautes de leurs pères qu'à la condition de persister dans la même voie perverse. Lévitique *Rabba* 4 ; 6 compare la communauté à un groupe de voyageurs ; l'un d'entre eux ne saurait forer sous son seul siège, car en ce faisant il entraîne dans le naufrage le reste de la troupe. Pour adroite qu'elle soit cette métaphore pose d'innombrables questions d'ordre philosophique : liberté de l'individu face au groupe, question de la conscience individuelle, droit de penser autrement que la majorité, etc.

Moins alarmante mais tout aussi curieuse est la fameuse théorie du *transfert* des *bienfaits* [*zekhut abot : le mérite des pères*]. Il semble qu'aux yeux des Docteurs des Ecritures les bonnes actions, les mérites des patriarches et de tous les Justes d'Israël transcendent le temps. Ces actions bonnes semblent devenues autonomes et agir presque d'elles-mêmes. Les rabbins font souvent appel à Abraham, Isaac et Jacob pour bénéficier de leur entremise apaisante auprès du Seigneur lequel se prête de bonne grâce à ce rappel : les bonnes actions des Anciens permettent de sauver les pécheurs d'aujourd'hui. Cette doctrine ressemble par certains aspects à celle de la « garantie mutuelle ». Mais elle n'entraîne pas les mêmes réserves[1].

1. Urbach..., p. 539.

CHAPITRE VII

LES RÊVES ET LEUR INTERPRÉTATION

> « Rabbi Hanan dit : Si un spécialiste [de l'interprétation] des rêves dit à un homme qu'il mourra demain celui-ci ne doit pas s'abstenir de prier [afin d'éveiller la miséricorde divine]. »
>
> *Berakhot* 10*a-b*.

Berakhot 55*a*-57*b* contient un véritable petit traité des songes. On lira dans les pages suivantes quelques remarques sur la science des rêves d'après les Docteurs des Ecritures ; au passage de *Berakhot* cité on ajoutera un passage du Talmud de Jérusalem, *ma'aser shéni* IV, 9 ; 55*b* et s. ainsi que Lamentations *Rabba* 1 ; 1.

Généralités

Ce qui frappe dans la bible hébraïque en ce qui concerne les rêves, c'est l'attitude franchement positive du Pentateuque alors que les livres prophétiques adoptent une position hostile. En Gen. 15 ; 12 Dieu se révèle à Abraham dans la léthargie et lui confie d'importantes choses en langage très clair. En Gen. 20 Dieu apparaît de manière menaçante en rêve à Abimélech et le somme de restituer notre matriarche à son

époux. En Gen. 31 ; 11-13 l'ange de l'Eternel apparaît en rêve à Jacob pour lui donner l'idée de circonvenir son beau-père. Mais le personnage du Pentateuque dont le destin personnel sera intimement lié à son interprétation n'est autre que Joseph. En Gen. 37 c'est lui-même qui fait un rêve que sa juvénile présomption le pousse à divulguer à ses frères et à son père lesquels en donnent aussitôt une interprétation très détaillée, à croire que la tribu de Jacob était très familière des songes et de leur élucidation. C'est donc avec la même aisance un peu prétentieuse que Joseph donnera sa propre interprétation à ses compagnons d'infortune et de captivité (Gen. 40). Il est cependant intéressant de noter que le récit tempère un peu la grande assurance de Joseph en statuant : « Mais les interprétations des rêves reposent entre les mains de Dieu. » On sait l'interprétation que Joseph fournira au pauvre panetier ; le fils de Jacob avait transgressé — avant la lettre — l'un des principes fondamentaux de l'élucidation talmudique des rêves, en suggérant une interprétation pessimiste.

1. **Principes de l'élucidation des songes.** — Les rabbins sont d'avis que « le contenu et la réalisation d'un rêve dépendent de l'interprétation qu'on veut bien lui donner ». Le second principe énoncé en *Berakhot* 55*b* est le suivant : « On ne montre aux hommes dans le rêve que les pensées de leur cœur. »

C'est ainsi qu'un Sage avait reproché à ses disciples d'avoir tué un homme. Ils avaient dit à une femme, qui leur avait soumis son rêve (une poutrelle de sa demeure s'était fendue, en rêve), qu'elle allait mettre un fils au monde mais que son époux allait mourir. Pour ce docteur du talmud, absent durant la consultation, le rêve ne vaut que par l'interprétation qu'on veut bien lui donner. L'énoncé interprétatif revêt ici un ca-

ractère quasi magique. Il est vrai qu'il existe un adage talmudique célèbre (*Berakhot* 19) lequel interdit d'*offrir une emprise à Satan* (litt. ne pas lui donner l'opportunité d'ouvrir la bouche).

Le rêve peut aussi servir de révélateur, suivant le mode : Dis-moi ce que tu rêves et je te dirai qui tu es. En *Berakhot* 56*b* Rabbi Yishmaël adopte cette attitude. Mais que dit-on de celui qui ne rêve pas ou presque pas ? Un tel individu semble faire l'objet de bien des suspicions. C'est ainsi que Rabbi Yona dit au nom de Rabbi Zéira « Quiconque passe sept nuits sans rêver est un méchant. »

2. **Quelques exemples d'interprétations de rêves.** — Il faut savoir que certains rabbins, spécialistes de l'interprétation des rêves, monnayaient leur science. On verra *infra* le cas de Bar Hedya. D'après Lamentations *Rabba* 1 ; 1 Rabbi Yishmaël, le fils de Rabbi Yosé ben Halafta réclamait de l'argent pour son élucidation des rêves. Certains rabbins donnaient de quelques rêves étranges ou « impurs » des interprétations rassurantes qui accordaient une certaine place à la sublimation. Voici ce que dit *Berakhot* 57*a* : « Celui qui rêve qu'il cohabite avec une femme mariée peut être assuré qu'il prendra part au monde futur. » Le talmud interprète donc quelque chose de prosaïque et de religieusement impur comme renvoyant à des réalités supérieures. Mais les Docteurs des Ecritures n'étaient pas des naïfs puisqu'ils précisent dans la même ligne : « A condition qu'il ne la [cette femme] connût point et qu'il n'y pensât pas la veille. » On peut dire que les Sages ne cherchaient pas à culpabiliser ceux qui se confiaient à eux, les aidant au contraire à dépasser des désirs inconscients, certes naturels, mais interdits par la socio-culture religieuse. Lévitique *Rabba* 3 ; 5 nous relate le cas d'un prêtre peu scrupuleux qui avait raillé une

femme pauvre dont l'obole était trop modeste : Que dois-je garder pour moi, lui dit-il, et que dois-je offrir en sacrifice ? La nuit, ce même prêtre, peut-être tourmenté par sa conscience, rêve qu'on lui dit : Ne te moque pas d'elle, c'est comme si elle s'était offerte en sacrifice !

Rabbi Aqiba auquel la littérature rabbinique prête de si grandes capacités intellectuelles avait exercé sa profonde sagacité sur les rêves :

Un homme vint dire à Rabbi Aqiba : j'ai rêvé que mon pied était petit. Aqiba répondit : la fête approche et tu n'auras pas assez à manger. Un autre vint lui dire : J'ai rêvé que mon pied était grand. Aqiba répondit : La fête approche et tu auras beaucoup à manger. Un disciple de Rabbi Aqiba lui faisait face mais sa mine était triste. Le maître lui en demanda la raison. Le disciple répondit : J'ai vu en rêve trois mauvaises choses : Au mois d'Adar tu mourras, tu ne verras pas le mois de Nissan et ce que tu sèmes tu ne le récolteras pas. Aqiba répondit : Ces trois choses sont de bon augure. Tu mourras auréolé de la gloire *(Hadar)* de la Tora, tu ne connaîtras pas la tentation *(Nissayon)* et les enfants que tu engendreras, tu ne les enterreras pas [*i.e.* tu mourras vieux].

On peut faire les remarques suivantes : d'emblée R. Aqiba fait sien le principe talmudique selon lequel le rêve est en réalité déterminé par l'interprétation qu'on veut bien en donner ; ensuite, cette élucidation est optimiste car l'on veut que l'homme se sente stimulé et non pas prostré ; enfin, le rêve ne saurait exprimer un destin occulte et implacable.

Rabbi Abahu était d'avis que « le rêve n'apportait ni profit ni préjudice ». Est-ce à dire que le rêve est pure indétermination, une véritable tablette de cire : ne s'y gravent que les formes que l'on y appose.

Le meilleur résumé des diverses attitudes à l'égard des rêves en général nous est offert au nom de Rabbi Hisda en *Berakhot* 55*a* :

Tout rêve signifie quelque chose à condition qu'il ne succède pas à un jeûne ; un rêve non interprété est comme une lettre non lue ;

un rêve ne se réalise jamais, qu'il soit bon ou mauvais ; mieux vaut un mauvais rêve qu'un bon ; à un mauvais rêve suffit son mal et à un bon rêve sa joie. Un mauvais rêve est pire qu'une flagellation ; il ne faut pas qu'un mauvais rêve effraie celui qui l'a rêvé.

Il est difficile de trouver à toutes ces opinions un dénominateur commun ; ce conglomérat n'a été subsumé sous le nom de Rabbi Hisda que parce qu'on lui attribue la rédaction d'un *Traité des songes*. Il y a là presque l'ensemble de la sensibilité rabbinique en matière de rêves.

Rabbi Shmuél bar Nahmani affirmait — avec un peu d'ironie — ne croire qu'en de bons rêves. Mais il s'agissait probablement d'un *bon mot*. Il pensait en réalité que puisque les rêves sont des énigmes il vaut mieux, à tout prendre, leur donner une élucidation drôle.

Dans son chapitre 23 au verset 28 Jérémie demande qu'a de commun la paille avec le grain. Rabbi Yohanan reprend cette idée et nous transmet au nom de Rabbi Siméon ben Yohaï le dit suivant : De même qu'il n'y a pas de grain sans paille, il n'y a pas de rêves sans choses futiles. Il faut savoir aussi que le traité de *Berakhot* contient une prière devant être récitée le matin au réveil :

Maître de l'univers, je suis à toi et mes rêves sont à toi ; s'il s'agit de rêves bons, fortifie-les, s'il s'agit de rêves mauvais, guéris-les... et fais que tous nos rêves tendent au bien.

On perçoit dans ce même traité talmudique qui constitue la trame de nos développements un double souci, celui de la vraisemblance et celui de la relativisation. Le principe talmudique, déjà cité *supra* et selon lequel « on ne montre à l'homme que les pensées de son cœur » est complété en ces termes par Rabba : Sache qu'on ne montre jamais à un homme un palmier en or ni un éléphant passant par le chas d'une aiguille. Le souci de relativisation semble affleurer dans l'anec-

dote suivante : Un empereur (Hadrien ?) demande à Rabbi Yehoshua ben Hananya ce qu'il va rêver. Le Docteur lui répondit : Tu vas rêver que les Perses vont te soumettre au tribut et à la corvée. Et le Talmud d'ajouter (non sans jubilation) : L'empereur fut tellement absorbé par une si sombre perspective... qu'il en rêva la nuit.

Sifré sur Nombres, § 119, énonce le principe suivant : Il n'est pas de rêve que l'on ne puisse interpréter [*Eyn halom élla shé yesh pittaron*]. Cette intelligibilité absolue du rêve est remarquable et ne laisse pas d'être moderne avant la lettre. Le rêve est, comme on le suggérait *supra*, au moins un reflet de l'âme.

Il est temps d'en venir à Bar Hedya, le célèbre interprète des rêves dont parle *Berakhot* 56*a*. Rabba et Abbayé, deux docteurs de la fin du IIIe et du début du IVe siècle eurent le même rêve qu'ils se firent expliquer par Bar Hedya. Abbayé avait généreusement récompensé Bar Hedya et ce dernier lui offrit une interprétation positive mais Rabba qui avait été pingre reçut un mauvais présage. Les interprétations se réalisèrent et l'épouse mourut. Voulant en savoir plus, Rabba s'en revint chez Bar Hedya pour élucider un autre rêve ; mais cette fois il sut se montrer généreux. Il obtint par conséquent une interprétation optimiste. Intrigué, Rabba finit par mettre la main sur le livre dont Bar Hedya se servait pour exercer son art ; il le maudit, provoquant sa mort soudaine.

Qu'elle soit vraie ou fausse, cette anecdote se veut avant tout le support de quelques enseignements : l'univers onirique est certes important mais il est dangereux d'en exagérer la valeur : Comment deux maîtres de la tradition ont-ils pu dépenser de l'argent pour obtenir des interprétations dont l'une semble être la cause de la mort d'une épouse ? Enfin, ce jeu est périlleux puisqu'il se solde par la mort soudaine de celui

qui en tirait profit. Il y a ici une attitude plus nuancée, pour ne pas dire franchement réservée à l'égard des songes et de leur interprétation.

Mais comme pour accroître notre perplexité — puisque toutes les opinions sont représentées — *Berakhot 57b* affirme que « le rêve est un soixantième de la prophétie ». Et guère plus loin, on ajoute : « Si un homme a à la bouche un verset biblique immédiatement après son réveil, c'est là une petite prophétie... » *Menahot 67a* prête à un rabbin le vœu suivant s'agissant d'un collègue décédé mais jadis réputé par sa grande science : Puis-je le voir en rêve ?...

Comment conclure ce survol sur les rêves et leur interprétation dans le traité de *Berakhot* ? Les opinions des différents courants rabbiniques reflètent leur expérience vécue ; il n'y a pas de dogme à l'égard de ce phénomène qu'est le songe. Certains rabbins le prenaient très au sérieux, d'autres s'en gaussaient et d'autres enfin en... vivaient.

Peut-être est-il intéressant de donner un dernier exemple illustrant bien la *relativité* de l'interprétation des rêves ? Le même traité de *Berakhot* dit ceci :

« Quiconque rêve d'un chat dans un lieu où chat se dit *shunara* peut craindre que sa situation n'empire, mais s'il en rêve dans un lieu où chat se dit *shurna* il peut espérer une belle chanson *(shinuy ra' / shir nah)*.

CHAPITRE VIII

LA LITTÉRATURE RABBINIQUE OBJET DE CONTROVERSE ET DE POLÉMIQUE

« Ce qui avait été jadis conçu comme un moyen en vue d'une fin devenait une fin en soi. »

(Abraham Geiger, *Nachlass*, II, p. 129.)

Généralités

Si puissant qu'ait été le talmud, il n'a jamais pu régner sans partage. Depuis le début il y eut des contestations en milieu juif, précédant les contestations judéo-chrétiennes. Une secte juive qui prit le nom de karaïtes (du terme *kara*, signifiant lire ou bien le texte, comme *mikra*) récusait sous la conduite d'Anan ben David, dès le IX[e] siècle, l'autorité de la littérature rabbinique. Pour ces sectateurs juifs le judaïsme des rabbins, héritiers naturels des Docteurs du Talmud, n'était qu'un judaïsme « rabbanite ». Ces contestataires n'admettaient pas en leur créance les règles exégétiques des rabbins, ce qui les conduisit à établir leur propre calendrier et, fait significatif pour la praxis quotidienne juive, d'autres rites d'abattage des animaux. S'appuyant sur une bonne connaissance de la langue hébraïque, les maîtres karaïtes se sont attachés à miner

les bases de l'exégèse biblique de leurs adversaires doctrinaux.

On peut dire que l'œuvre initiale de la philosophie juive médiévale intitulée *Sefer émunot we-dé'ot (Le livre des croyances et des opinions)* de Saadia Gaon (882-942) a été suscitée par la polémique des karaïtes contre la littérature rabbinique. L'auteur avait pour but majeur de rejeter les critiques de ces « littéralistes » dont le souci d'exactitude philologique était certes louable mais les exposait bien souvent au reproche d'ineptie. En voici un exemple que même Abraham Geiger (1810-1874) reprendra dans son *Introduction générale à la science du judaïsme* : Exode 35 ; 3 commande de ne point « allumer de feu de vos domiciles le jour du shabbat », ce qui fit dire aux karaïtes qu'il fallait dîner dans l'obscurité le vendredi soir ! Geiger lui-même donne raison aux « rabbanites » qui jugent que le shabbat, portant témoignage de la création de l'univers par Dieu, est nécessairement un symbole de joie et de bien-être.

Des karaïtes à Maïmonide la transition est quelque peu malaisée mais sans vouloir faire de l'auteur du *Guide des égarés* l'héritier spirituel des karaïtes, il convient d'esquisser brièvement sa propre attitude à l'égard de la littérature rabbinique.

Dans le corpus maïmonidien, c'est-à-dire tant dans son œuvre philosophique citée *supra* que dans ses écrits à caractère rabbinique, notamment le *Mishné Tora*, l'auteur développe une problématique radicalement différente de celle des karaïtes. Son propos est de montrer que l'esprit du judaïsme biblico-talmudique s'accorde pleinement avec la science de son temps, à savoir l'aristotélisme alfarabo-avicennien, en d'autres termes la tradition philosophique gréco-musulmane. Mais pour parvenir à un tel objectif il fallait au préalable modifier quelque

peu l'importance qui revenait au talmud dans l'enseignement juif traditionnel. A ce sujet, l'introduction au *Guide* nous renseigne sans le moindre doute : l'auteur signale qu'il a en vue « la véritable science de la Tora » et précise qu'il n'entend pas par là « son enseignement traditionnel » (en hébreu *talmudah*). Mais cet effort de renouvellement et d'approfondissement s'accompagne d'une grande fidélité à l'égard du talmud lui-même. Cette double volonté de Maïmonide peut paraître paradoxale et ambiguë : Mais ne retrouve-t-on pas ce même paradoxe et cette même ambiguïté dans l'ensemble de son œuvre ? Ne dit-il pas que s'il avait pu résumer le talmud en un chapitre il ne l'aurait pas fait en deux ? Malgré tout ceci, vouloir déceler chez Maïmonide le moindre soupçon d'anti-talmudisme relève du procès d'intention. Cet auteur a simplement voulu relever le défi intellectuel de son temps. Le talmud ne répondait plus, dans sa forme littéraire, aux nécessités de l'heure, et c'est bien pour cette raison que les écrits juifs qui lui succèdent et se situent dans son prolongement direct, explorèrent d'autres directions. L'attitude maïmonidienne a suscité quelques réactions courroucées, dont celle de RaBaD, Rabbi Abraham ben David de Posquières, qui se fit l'implacable censeur du *Mishné Tora*.

Comment permettre à l'âme juive d'échapper à l'étouffement dans un tel réseau de commandements et d'interdits, comment se maintenir dans les limites du territoire soigneusement balisé du judaïsme rabbinique tout en permettant à d'autres forces intellectuelles d'éclore et de s'affirmer ? Tel fut le défi que les kabbalistes du Moyen Age ont pu relever.

Ici aussi on ne s'attendra pas à trouver la moindre trace d'anti-talmudisme mais la volonté, somme toute légitime, de rehausser la littérature rabbinique

d'interprétations mystiques. Les maîtres du courant ésotérique juif reliaient leur inspiration à une révélation du prophète Elie ; mais c'est dans le talmud lui-même qu'ils recrutaient, pour ainsi dire, leurs principaux héros. Ne font-ils pas de quelques Tannaïm très célèbres (Rabbi Aqiba, 2e génération) (Siméon ben Yohaï, 3e génération) les porte-parole de la doctrine ésotérique ? Cette attitude révèle bien la volonté des kabbalistes de se fixer au socle de la tradition rabbinique. Mais à y regarder d'un peu plus près on ne peut nier des tendances à l'antinomisme[1] — au moins théorique — ainsi que des développements sur l'essence divine qui ne sont plus strictement théistes.

On peut dire, en résumé, qu'à l'exception des karaïtes, la spiritualité juive médiévale n'a pas rejeté la littérature rabbinique même si l'on a tenté, de-ci de-là, de trouver de nouveaux accommodements avec elle.

1. **L'anti-talmudisme en milieu chrétien**[2]. — Ici, le terme « anti-talmudisme » est parfaitement adéquat. H. Merhavia (voir la bibliographie) est parfaitement fondé à écrire dès la première page de son maître livre que les « jours de la littérature rabbinique se confondent avec ceux d'une littérature chrétienne qui lui était hostile ». A cet effet, la barrière séparant les quelques voix juives qui s'élevèrent contre l'hégémonie absolue de la littérature rabbinique de l'implacable refus chrétien est strictement infranchissable. Certains juifs convertis surpassèrent leurs nouveaux coreligionnaires en matière de haine anti-rabbinique : voir le cas de Nicolas Donin qui fut excommunié en 1224 par les rabbins en raison précisément de son opposition au talmud et qui se fit chrétien en 1224. On évoquera *infra* un peu plus longuement le cas de Johann-Joseph Pfefferkorn dans sa célèbre controverse avec Reuchlin.

1. Wilhelm Bacher, L'exégèse biblique dans le Zohar, in *Revue des Etudes juives*, t. XXII. Voir aussi G. Scholem, La loi dans la mystique juive, in *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, 1984.

2. I. Baer, Le-biqorét ha-wikkuhim shél R. Yehiél mi-Paris we-shél R. Moshé ben Nahman, *Tarbiz*, 2 (1930/1931), p. 172-187. Voir aussi B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris, 1963.

Il y eut de grandes controverses dont l'issue — prévue d'avance — se soldait toujours (ou presque) par une confiscation, voire même par un brûlement des livres hébraïques : les disputations de Paris (1240), de Barcelone (1263) et de Tortose (1413-1414). Il est intéressant de noter que ce sont souvent des juifs convertis qui s'avèrent les pires détracteurs de leurs frères d'hier en se faisant fort de découvrir dans la littérature rabbinique des déclarations blasphématoires (ou simplement injurieuses) sur Jésus et sur l'Eglise chrétienne. Par-delà le phénomène assez banal de haine juive de soi (Theodor Lessing) on peut relever une certaine volonté de l'Eglise d'arracher le talmud aux juifs. C'est-à-dire d'accuser les rabbins de falsification d'un ouvrage ou d'une collection d'ouvrages prévoyant la venue de Jésus et affirmant la véracité de son message. Une certaine lecture de la controverse mettant aux prises Reuchlin et Pfefferkorn est instructive à maints égards.

La conversion au catholicisme de Joseph (devenu Johann) Pfefferkorn en 1504 à Cologne, à l'âge de trente-six ans eut lieu dans un contexte d'agitation antisémite et de visées missionnaires des Dominicains et des Franciscains. On voyait encore en le juif de l'époque le symbole du fou, du misanthrope, de l'usurier, du païen, de l'hérétique et du démon. Mais le cas de Pfefferkorn, somme toute assez banal si on le limite à un cas d'apostasie, revêt une importance toute spécifique si l'on examine le rôle que

le talmud pouvait jouer aux yeux de l'Eglise dans son effort pour convertir les juifs. Les historiens juifs tels Ludwig Geiger, Heinrich Grätz et dans une certaine mesure S. W. Baron[1] voulurent voir en Pfefferkorn l'instrument parfaitement docile des Dominicains de Cologne. Selon ces historiens l'ensemble de la controverse opposant Reuchlin à Pfefferkorn ne serait que le reflet d'un combat plus vaste que se livraient dans les pays germaniques en 1510 les forces saines de l'humanisme et les tendances obscurantistes d'une fraction de l'Eglise catholique. Ce serait une sorte de *Kulturkampf* avant la lettre.

L'Eglise se posait la question suivante : le talmud favorise-t-il ou au contraire entrave-t-il la conversion des juifs[2] ? Deux écoles s'affrontaient, celle de Reuchlin, passant injustement (ou à première vue) pour l'ami des juifs alors qu'en réalité il visait lui aussi à les convertir par des moyens pacifiques, et le point de vue de Pfefferkorn, moins subtil, qui consistait à confisquer brutalement les livres sacrés des juifs et à leur imposer de durs travaux manuels.

Dans son mémorandum intitulé *Augenspiegel*, Reuchlin présente le talmud comme un témoin *potentiel* en faveur de la révélation chrétienne. Fin lettré, Reuchlin tire de nombreux arguments en faveur de la littérature rabbinique à partir de la tradition ecclésiastique elle-même. Alors qu'il n'avait fait l'acquisition d'un exemplaire du traité de *Sanhédrin* qu'en 1512, donc après avoir remis son rapport, Reuchlin explique que pour vouloir brûler la littérature sacrée des juifs ou simplement la confisquer il faut avoir des connaissances linguistiques (en araméen et en hébreu) au préalable ; c'est la condition à satisfaire pour être à même de juger des passages hostiles ou calomnieux à l'égard de Jésus et de sa doctrine. Au fond Reuchlin articule son argumentation autour de trois points :

a) L'apôtre Paul (I Cor. 11 ; 19) est appelé en renfort contre l'incurie et la paresse de certains prêtres peu enclins à apprendre les langues de la Bible. Quand le chrétien, affirme-t-il, maîtrise bien les textes rabbiniques lors d'une joute oratoire avec un adversaire doctrinal, l'issue ne fait guère de doute : c'est le chrétien, nous assure-t-il, qui gagne. Reuchlin parvient alors à une proposition paradoxale dont on est fondé à se demander si elle reflète bien sa pensée profonde ou si au contraire elle a pour but de la dissimuler : plus le talmud argumente contre la foi chrétienne et plus celle-ci en sort renforcée, conclut-il. On sent ici que Reuchlin ne condamne pas tant la recherche d'expressions blasphématoires dans le talmud que l'amalgame opéré par des ignorants.

b) Comme toute chose existant sous le soleil, le talmud, nous dit l'auteur, contient du bon et du mauvais. C'est là un argument qui porte surtout aux yeux d'esprits formés à la théologie : l'œuvre divine elle-même concède une certaine place au mal. Sommes-nous pour autant fondés à la rejeter en bloc ? Non, il importe de séparer la paille du grain.

c) Jésus avait lui-même invité les juifs à examiner les écrits (Actes des Apôtres 17 ; 11) ; selon Reuchlin cette invitation recouvre aussi une partie de la tradition talmudique authentique. Pour l'auteur, Jean 5 ; 39 signifierait « les écrits de vos scribes et de vos sages qui constituent le talmud portent eux

1. S. W. Baron, *A social and religious history of the jews. Late middle ages and era of european expansion (1200-1650)*, vol. XIII, New York/Londres/Philadelphie, 1969.

2. Hans-Martin Kirn, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts* (TSMJ, 4), Tübingen, Mohr, 1989, p. 131-143. Voir aussi I. Kracauer, Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort en 1510, *REJ*, 22 (1891), p. 112-118.

aussi, tout comme la Bible, témoignage de ma venue ».

Reuchlin en conclut que si Jésus avait lui-même à l'esprit de telles choses, alors le talmud peut effectivement servir à la *Judenmission.* En somme, il invite « à poignarder les juifs avec leur propre dague »[1]. Toutefois, cette action calculée visant à ménager le talmud conçu comme un arsenal n'impliquait nullement qu'on le respectât tel quel entre les mains des juifs. Le mot d'ordre était donc avec le talmud (interprété dans le sens de l'église) contre le talmud (tel que le conçoivent les rabbins présentés comme de mauvais bergers). Ce n'est pas le moindre paradoxe de l'*Augenspiegel* de Reuchlin. Pour bien marquer quelles étaient ses préférences, Reuchlin rapproche Gen. 25 ; 23 [l'aîné servira le cadet] de Rom. 9 ; 12, d'où il appert que la Bible et les écrits hébraïques sont porteurs d'une tradition préchrétienne dont l'église est nécessairement l'héritière. Cette attitude « intellectualiste » de Reuchlin s'explique, semble-t-il, de la manière suivante : mieux vaut attirer une poignée d'érudits juifs qui mettront leur savoir à la disposition de l'Eglise que d'obtenir par la force ou par des stratagèmes la conversion de quelques milliers d'ignorants. C'est dans cet esprit que l'hébraïsant chrétien demandera l'institution de quelques chaires d'hébreu à l'université.

Un bref survol des arguments de Pfefferkorn montrera que les deux hommes ne divergeaient que sur la forme et non sur le fond qui restait le même. Là où Pfefferkorn, en demi-savant qu'il était et dans sa volonté de se faire enfin accepter sans restriction aucune

1. On peut se référer à Raymond Martini, *Pugio fidei adversus mauros et judaeos.* (éd. par J. B. Carpzov), 1967[2] et à J. Ch. Wagenseil, *Tela igna satanae...*, Altdorf, 1681.

par ses nouveaux coreligionnaires, réclamait bruyamment des mesures radicales contre les juifs, Reuchlin manœuvrait plus habilement en laissant entendre que l'Eglise ne saurait détruire ce qui *en réalité* militait en sa faveur.

Dans son *Judenspiegel*[1] Pfefferkorn se livre à une attaque en règle contre les rabbins que l'on pourrait assimiler à des cuisiniers peu fiables qui ont commencé par préparer un mets sain pour y glisser ensuite du fiel et du venin :

« C'est ainsi qu'ils [les rabbins] prirent le talmud évoqué ci-dessus, y mêlèrent beaucoup de propos pernicieux, du venin et du fiel, toutes choses inventées [pour servir] contre les disciples et la doctrine du Christ ainsi que la doctrine de la loi naturelle, [tout ceci] n'étant que d'énormes mensonges. Voilà comment le talmud a pris des dimensions trente fois plus grosses que la Bible » (*Kirn*, p. 141).

Il faut dire aussi un mot du pouvoir politique dans cette controverse ; l'empereur Maximilien I[er] se voyait investi d'une sorte de croisade spirituelle, à savoir parvenir à extirper de l'esprit des juifs toute trace de littérature rabbinique.

Si l'affaire Reuchlin/Pfefferkorn marque un point culminant dans l'anti-talmudisme chrétien, elle ne doit pas nous faire oublier toutes les autres accusations fomentées par l'Eglise en vue de priver les juifs de leurs livres sacrés. On se limitera ici à deux cas qui auront l'avantage de nous rapprocher de l'époque moderne.

Johann Andreas Eisenmenger a prétendu démasquer le judaïsme en le présentant sous son visage qui ne pouvait qu'être hideux à ses yeux. Croyant que les juifs dissimulaient aux yeux des étrangers leur doctrine il conçut le projet de devenir l'élève des rabbins en arguant de sa volonté de se convertir au judaïsme. Il parvint à accumuler des connaissances importantes

1. Voir Kirn..., p. 131-143.

mais peu fiables puisque ses traductions sont généralement déformées par la volonté délibérée de nuire ; séparant, voire même arrachant d'innombrables passages à leur contexte, Eisenmenger avait beau jeu de « démasquer » la soi-disant imposture des juifs. Ressentant la nécessité de se défendre contre la calomnie, les juifs de Francfort déployèrent de grands efforts pour empêcher la parution du livre ou au moins enrayer sa diffusion. Paru en 1701, l'ouvrage fut réédité à Berlin en 1711 et une traduction anglaise vit le jour en 1732[1].

Cette véritable bombe anti-juive allait être mise à profit par un certain August Rohling (ob. 1931) qui enseignait la Bible à l'Université de Prague. Dans un ouvrage intitulé *Der Talmudjude* il cherche à étayer tous les soi-disant « crimes des juifs » en s'appuyant sur les traductions fausses et tendancieuses d'Eisenmenger. Malheureusement, cet ouvrage connut près de 17 rééditions.

2. **Le talmud et les maskilim (adeptes de la haskala, les Lumières).** — Des Lumières de Cordoue (Maïmonide) aux Lumières de Berlin (Mendelssohn) : ceci peut ressembler à un raccourci saisissant et pourtant la formule n'est pas dénuée d'une certaine vérité historique. Après tout, qu'était Moïse Mendelssohn (1729-1786) ? Un maïmonidien qui avait lu Leibniz, Spinoza et Kant. Vivant au cœur de l'Europe durant le siècle des Lumières, Mendelssohn eut lui aussi à se définir vis-à-vis de la littérature rabbinique. Son attitude fut modérée, même si dans certains de ses écrits, la *Jérusalem* notamment, on le sent réticent à l'égard de toute catégorie d'ecclésiastiques. Mais pour ce juif pieux et fidèle

1. *Entdecktes Judentum* (2 vol.), Francfort-sur-le-Main, 1701.

qui sut allier son héritage juif traditionnel à la recherche constante de la vérité philosophique, la littérature rabbinique en tant que telle n'a jamais constitué une entrave. Tout au plus a-t-il voulu que le juif puisse aussi faire autre chose.

Ce souci d'équilibre ne fut pas partagé par tous ses disciples, notamment Herz Homberg (1749-1841) et Lazarus Bendavid (1762-1832)[1]. Dans une lettre en date du 2 septembre 1783 Mendelssohn refusait d'accéder à la demande de Homberg qui le pressait de déclarer caduques les « lois cérémonielles » du judaïsme. Il expliquait que ces lois constituaient un trait d'union entre les juifs et concrétisaient la continuité de la tradition juive.

Salomon Maïmon (1752-1753/1800) fut lui aussi en contact avec M. Mendelssohn et peut être considéré comme un membre de son entourage. Dans son *Histoire de ma vie* (Berg International, 1984) Maïmon s'en prend avec une ironie mordante au statut envié du talmudiste dans la société juive de son temps. On a déjà cité ce passage précis dans *Le judaïsme moderne* (PUF, « Que sais-je ? », 1989, p. 55). Il en ressort que tous les avantages accumulés par les talmudistes sont exorbitants et reposent en réalité sur un malentendu. Cette attitude n'est pas vraiment étonnante de la part d'un homme qui avait pris ses distances par rapport à une certaine tradition.

3. **Abraham Geiger (1810-1874) et Samuel Holdheim (1806-1860) sur la littérature rabbinique.** — Le XIXe siècle en Europe a vu l'éclosion d'un certain nombre de problèmes inhérents au judaïsme ; ces questions existaient depuis bien longtemps déjà, mais les réponses à

1. M.-R. Hayoun, Tradition et temps modernes. Le talmud au siècle des Lumières, in *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986, p. 7-15.

apporter se firent soudain plus pressantes. Les juifs en vinrent alors à hésiter sérieusement entre leur identité nationale ou religieuse et la culture européenne. La littérature rabbinique devenait le centre d'un grand nombre de préoccupations des juifs. Abraham Geiger dont la vie traverse tout le XIXe siècle aura donc à se confronter à ce grand problème. On a évoqué ailleurs (*Le judaïsme moderne*, p. 92-102) la personnalité et l'œuvre de cet auteur ; il convient ici de se concentrer sur son attitude spécifique vis-à-vis du talmud. Il semble que la phrase dont il est l'auteur et qui est placée en exergue de ce chapitre résume bien sa pensée : le rabbinisme, la littérature rabbinique ne sont qu'une période au sein de l'histoire intellectuelle juive. Quelque chose existait avant et quelque chose existera après. Ce mode de pensée n'est pas surprenant chez un érudit qui se conduira en fils de son siècle ; mais les pressions ont dû être très fortes puisque le jeune Geiger fut initié au talmud par son père dès l'âge de six ans et que son demi-frère, Salomon Geiger, était très orthodoxe. Abraham suivra une autre voie puisqu'il ira étudier à Heidelberg et à Bonn. Peu à peu l'idée fondamentale de son œuvre prendra corps en lui : retrouver l'esprit authentique du judaïsme, lequel dépend étroitement de la connaissance historique. D'où son attachement à un concept-clé, la *Wissenschaft*, la connaissance historique, scientifique et systématique.

Pour bien marquer qu'il ne répudiait pas une fois pour toutes la littérature rabbinique mais qu'il entendait simplement limiter la part qu'elle pouvait encore légitimement revendiquer en ce XIXe siècle, Geiger invoque l'autorité du talmud en faveur de ses propres réformes : les Docteurs du talmud ont, dit-il, façonné un judaïsme qui obéissait aux exigences de leur temps. A mon tour, j'ai le droit de modeler un judaïsme qui

soit en harmonie avec mon époque. Cette hypothèse ne laisse pas d'être séduisante mais elle pourrait faire croire que chaque siècle pourrait « inventer » son judaïsme. Geiger réformera le livre de prières en y supprimant toute référence aux aspirations nationales des juifs, au culte sacrificiel et à la résurrection des morts. Au lieu de maintenir dans les *Dix-huit bénédictions (shemoné 'ésré)* la formule O Dieu, résurrecteur des morts, il écrit *Du Born allen lebens (Toi, source de toute vie)*. Si l'on peut changer l'intitulé du livre de prières c'est que celui-ci, comme l'ensemble du talmud, a une valeur relative et non pas absolue. Dans un passage consacré à l'évaluation du talmud Geiger écrit abruptement : « Une chose est certaine : le talmud n'est pas la science du judaïsme ni ne la contient d'aucune manière. »[1] Dans une lettre ouverte à M. Maass en date de 1858, Geiger tente de faire pièce à l'idée que la non-observance des lois cérémonielles prive le juif de sa qualité de juif. Son correspondant avait dépeint comme un « voltairien arriéré » *(sic)* le juif qui rompt avec certaines pratiques religieuses ; Geiger répond que le cœur de la religion juive n'est autre que la croyance en Dieu ; et d'ajouter qu'à l'époque messianique, toutes les règles cérémonielles seront frappées de caducité[2].

C'est précisément ce rapport entre l'ère messianique et les lois cérémonielles issues de la littérature talmudique que Samuel Holdheim étudie, avec le franc-parler dont il était coutumier, dans une brochure intitulée *Das ceremonialgesetz im Messiasreich* (Schwerin, 1845)[3]. Si la sensibilité et l'érudition véritable de Geiger lui permettaient d'exprimer nettement son point de

1. Max Wiener (ed.), *Abraham Geiger and liberal judaism. The challenge of the nineteenth century*, Philadelphie, 1962, p. 167.
2. *Ibid.*, p. 283-293.
3. M.-R. Hayoun, *Le judaïsme moderne*, PUF, « Que sais-je ? », 1989, p. 90.

vue tout en ménageant ceux qui pensaient autrement, Holdheim ne s'embarrassait guère, comme on va le voir, de précautions oratoires. On a rarement lu sous la plume d'un rabbin (il est vrai qu'il a signé toutes ses brochures, *Dr Holdheim*) un réquisitoire d'une telle violence contre le talmud.

L'idée fondamentale que Holdheim développe jusque dans ses ultimes implications est la suivante :

> « On ne doit pas dire le talmud a raison, mais ceci : le talmud se fait l'interprète de son temps et il est parfaitement fondé à le faire ; je me fais l'interprète supérieur de mon temps et suis parfaitement fondé à le faire. »[1]

C'est là le problème du statut de la loi orale dans le judaïsme moderne qui est posé ; Holdheim revendique le droit pour l'époque où il vit de récuser les points de vue talmudiques. Notre point de vue actuel sur la religion découle, affirme-t-il, nécessairement de la conscience que nous avons du temps présent. Le même principe valait pour les hommes du talmud et de leur époque. La religion ne saurait tolérer une prérogative fondée sur l'habitude et une erreur, si vénérable soit-elle, ne parviendra jamais à s'affirmer devant le tribunal de la conscience. Quant à cette dernière elle ne doit pas chercher à se justifier face au point de vue des rabbins : elle doit se réclamer de sa seule et unique autorité (p. 9). Les rabbins fondent le caractère éternel et inaltérable de la loi sur l'éventualité d'une restauration politico-nationale du peuple juif ; pour eux, la loi est immuable parce que Dieu qui en est la source est lui aussi éternel. Holdheim invoque alors le cas du culte sacrificiel dont les lois sont très nombreuses, mais qui n'en est pas moins tombé en désuétude. Puisque les mains des juifs sont liées et qu'ils ne peuvent plus accomplir certaines pratiques dont dépend justement

1. Holdheim..., p. 50.

la rémission des péchés, comment absoudre Israël des fautes qu'il commet ? Voulant mettre les rabbins en contradiction avec eux-mêmes, Holdheim cite (p. 12) quelques références talmudiques (*Megilla* 31*b*, *Menahot* 120*a* ainsi que *Beréshit rabba*, § 44) où les Docteurs prêtent à Dieu le point de vue suivant : l'idée d'expiation n'est *absolument* pas liée aux sacrifices qui ne se justifiaient que durant l'existence du temple ; à défaut, il a été prévu d'accorder la rémission des fautes par d'autres moyens. Holdheim considère que les Docteurs du talmud avaient eux-mêmes admis l'idée que l'essence de l'expiation — idée cardinale dans l'économie de toute religion — avait quitté le domaine du culte extérieur (*i.e.* les sacrifices) pour élire domicile dans celui du culte intérieur. Pour renforcer son point de vue Holdheim invoque l'autorité de *Menahot* 110*a* qui statue que ce n'est pas la seule méditation ou lecture approfondie des chapitres concernant le culte sacrificiel qui accorde la rémission des fautes ; il est permis de s'abîmer dans n'importe quel autre texte de la Tora pour parvenir au même résultat. Ainsi c'est bien un acte de nature rigoureusement spirituelle, c'est-à-dire qui s'origine dans la volonté et l'âme de l'homme, qui prend la place du culte extérieur. Cependant, Holdheim n'oublie jamais l'aspect polémique de ses développements : relevant que les rabbins (p. 15) n'accordent de valeur expiatoire à la prière qu'aussi longtemps que le temple n'est pas reconstruit, il conclut : « Il est clair que c'est vraiment la nécessité qui a enseigné la prière aux rabbins. » Pour l'auteur les rabbins sont restés « au milieu du chemin » : d'une part, ils déclarent que la prière permet d'expier les fautes comme il convient et que l'homme juif peut considérer que l'oraison vaut tous les sacrifices offerts au temple, mais d'autre part ils n'admettent pas le caractère facultatif du culte sacrificiel et comptent même

sur son rétablissement... Par conséquent, ils sont d'avis que les lois en question n'ont pas été supprimées mais simplement suspendues.

Holdheim en vient à présent aux relations proprement dites entre l'ère messianique et les lois cérémonielles.

Ces lois consistent selon lui en des manifestations extérieures de la sainteté théocratique du peuple. Mais dans l'ère messianique où régnera l'universalisme le plus total, le maintien d'une telle théocratie serait monstrueux *(ein Unding)* (p. 40). Reprendre aujourd'hui les lois cérémonielles à son compte c'est repousser un peu loin de nous l'avènement de l'ère messianique. Pour Holdheim, il faut tenir compte de dix-huit siècles d'évolution historique ; or la théocratie tout comme le paganisme sont des concepts relatifs qui avancent main dans la main : que l'un disparaisse et le second n'a plus aucune raison d'être. Le raisonnement de Holdheim est clair : le judaïsme a eu raison de passer du biblisme au talmudisme lorsque le paganisme relevait encore la tête. Mais aujourd'hui... Il est temps, poursuit-il (p. 49) de faire preuve d'assurance vis-à-vis du talmud, et de s'armer d'une conscience qui le dépasse de beaucoup ; il n'est plus question, chaque fois que l'on fait un pas en avant, de traîner avec soi ces lourds folios pour y chercher la justification de nos actes... L'auteur va jusqu'à parler de Némésis qui châtie le talmud : nous le traiterons aujourd'hui, dit Holdheim, comme il avait lui-même traité la Bible.

Il va de soi que Holdheim discute les opinions de ses devanciers et de ses contemporains, qu'ils fussent ou non de son avis (Zunz, Geiger, S.-R. Hirsch, B. Bauer et Z. Frankel). Une déclaration de Moïse Mendelssohn qui servait de ligne de défense aux adversaires des réformes retient longuement son attention. Que disait M. Mendelssohn ? Que les lois cérémonielles ont fait l'objet d'une révélation divine, partant seule une autre révélation peut les frapper de caducité. Holdheim soutient alors que c'est l'Histoire qui juge : Par quelle manifestation spécifique Dieu a-t-il annulé le culte sacrificiel et toutes les lois afférentes ? C'est l'Histoire qui a rendu son verdict et les rabbins ont bien dû en tenir compte. Holdheim évoque la lettre du 22 septembre 1783 adressée par Mendelssohn à Herz Homberg (voir *supra*) où il préconisait le maintien des lois cérémonielles en raison de leur rôle de trait d'union entre les juifs de la terre entière. Pour Holdheim M. Mendelssohn avait raison en 1783, mais aujourd'hui, en 1845, il aurait parlé autrement. On a tort, conclut-il, d'invoquer l'autorité d'hommes qui vivaient à une époque où les idées que nous défendons n'existaient qu'à l'état embryonnaire. Dans les derniers paragraphes de sa brochure, l'auteur recommande aux juifs de disparaître en tant que tels pour donner naissance à une humanité vivant dans une ère messianique (p. 73).

Une autre brochure de Holdheim intitulée *Reformbestrebungen und Emancipation*[1] accentue encore la tonalité de son anti-talmudisme. Où chercher, interroge-t-il, le critère permettant d'apprécier la valeur des écrits rabbiniques ? La réponse est : Certainement pas dans le talmud. Répondant aux critiques de Bruno Bauer l'auteur note que « la morale juive transcende la morale talmudique », laquelle se voit accusée d'être certes, parfaite en soi, mais exclusiviste (ou fortement sélective) dans son application (p. 95). C'est bien la première fois, semble-t-il, qu'un homme ayant le titre (mais certainement pas la vocation) de rabbin reprend à son compte une accusation ancienne de l'antisémitisme théologique. Ceci peut paraître un peu moins

1. Dans le même volume que la précédente aux pages 82-153.

étrange lorsque l'on voit le même homme opposer le judaïsme au talmud alors que le second est partie intégrante du premier. A la page 102 nous lisons ceci :

« Nous crions ceci au talmud : Tu n'avais le droit de te prononcer sur notre honneur et notre crédit qu'aussi longtemps que nous étions les sujets de ton empire et que nous admettions en notre créance l'ensemble de ta législation. C'est seulement dans cette mesure que tu avais le droit de juger de notre fidélité ou de notre infidélité morale. Mais lorsque nous avons quitté les limites de ton empire, nous ne reconnaissons plus ton autorité. »

Au passage, Holdheim se gausse de son collègue Zacharia Frankel, le futur recteur du *Jüdisch-theologisches Seminar* de Breslau qui s'interrogeait : « Alléger et dissoudre, tourner en dérision les générations précédentes, est-ce réformer ? » (p. 104-105). Pour Frankel « réformer consiste à enraciner dans le cœur du peuple une religion purifiée » *(geläutert)*.

Même le sens du shabbat fait l'objet de contestations de la part de Holdheim qui veut distinguer entre le repos *(Ruhe)* shabbatique et la solennité *(Feier)* shabbatique. Il note que le shabbat a toujours symbolisé la joie profonde et la sérénité de l'âme. Et que ressent aujourd'hui (en 1845) l'âme du commerçant juif qui ne respecte le shabbat qu'extérieurement ? Au fond de lui-même il veut bien respecter la solennité de l'événement sans être contraint d'abandonner ses affaires ce jour-là. Et Holdheim de conclure de manière péremptoire que le judaïsme rabbinique se situe aux antipodes des exigences de son époque. Devons-nous vivre avec notre temps ou en dehors de lui ? Il n'est pas possible d'obéir aux prescriptions rabbiniques et d'être totalement intégré dans son époque. Le judaïsme rabbinique, telle est la citadelle à prendre (p. 124), car tant qu'elle subsistera dans notre dos, toute réforme demeurera fragmentaire. Si Thémistocle avait jadis transporté l'Etat grec dans l'océan et trans-

formé en une flotte le sol de la patrie, les rabbins en ont fait de même avec l'Etat juif : ils le portèrent sur leurs épaules comme ils portèrent l'Arche de l'Alliance lors de leurs pérégrinations dans le désert (p. 124). La conséquence en est que les juifs vivant dans cet environnement ne pourront jamais adopter les conceptions d'autres temps et d'autres peuples. Il est impossible, dit Holdheim, que Dieu ait donné aux hommes une religion qui ne leur permet pas de vivre. Or, il n'existe pas de conflit entre la vie et la religion, mais bien entre la vie et la conception talmudique de la religion. Holdheim écrit ceci à la page 132 :

« Détournons-nous des conceptions rabbiniques, tenons-nous-en à la Bible et nous découvrirons que la religion véritable n'a rien à voir avec la théocratie mais qu'elle s'accorde pleinement avec les nécessités du temps. »

Il est difficile d'exprimer avec plus de netteté sa défiance à l'égard de la littérature rabbinique. La question qui se pose est la suivante : Holdheim était-il le représentant d'un courant enraciné dans l'opinion du judaïsme allemand de l'époque ? Il est permis d'en douter. Sans porter le moins du monde atteinte à l'objectivité qui m'a guidé durant ces recherches, je dois à la vérité de dire qu'à la mort de Holdheim aucun rabbin n'a consenti à parler lors de l'enterrement. Seul Abraham Geiger a bien voulu se sacrifier dans un bel élan d'amour du genre humain.

PERSPECTIVES

Quelle est aujourd'hui la place de la littérature rabbinique dans la spiritualité juive moderne ? Comment cette littérature a-t-elle survécu aux persécutions, notamment de la part de l'Eglise catholique ?

Dans *Le judaïsme moderne* (« Que sais-je ? », 2458) on avait eu l'opportunité d'insister sur la continuité de la tradition religieuse juive. Mais *Tradition* ne rime pas nécessairement avec stagnation : dès le Moyen Age, des tentatives juives parfaitement orthodoxes ont été faites pour *ordonner* cette masse chaotique qu'est le talmud. Nous pensons justement au *Mishné Tora* de Moïse Maïmonide (1138-1204) dont le but avoué était d'aider à consulter le Talmud et non point de le liquider. C'est bien plus tard, vers le milieu du XVIe siècle, qu'un célèbre érudit et kabbaliste juif, Joseph Karo, entreprendra de mettre sur pied un ouvrage intitulé *Shulhan 'arukh (La table dressée)* ; comme son nom l'indique, cet ouvrage imposant visait lui aussi à renseigner le juif sur ses devoirs religieux. Karo utilise assurément l'œuvre de Maïmonide avec tant d'autres sources.

A l'orée de l'époque dite moderne, c'est-à-dire après 1750, c'est au tour du célèbre Moïse Mendelssohn (1729-1786) de faire, à la demande du département prussien de la justice, un ouvrage intitulé *Die Ritualgesetze der Juden* : cet ouvrage utilise les sources traditionnelles juives mais son esprit est tout de même un peu rénovateur. De Maïmonide à Mendelssohn en passant par Karo, on n'a jamais tenté de « jeter le Talmud par-dessus bord » comme a cru devoir l'affirmer Heinrich Heine, lequel voulait voir en l'auteur de *Jérusalem* un Luther juif...[1]

En réalité, c'est le XIXe siècle allemand ou judéo-allemand qui reprend les anciennes contestations de la loi orale chères aux karaïtes du Moyen Age. On a vu (dans *Le judaïsme moderne*, p. 92-102) qu'un adepte de la réforme aussi déterminé que Samuel Holdheim s'était rendu célèbre par le slogan suivant : « Le talmud se fait l'interprète de son temps, et il était fondé à le faire ; je me fais l'interprète supérieur de mon temps et suis parfaitement fondé à le faire. » Il fallut toute l'intransigeance de S.-R. Hirsch pour sauver la mise du camp conservateur ou traditionnaliste. Signalons que deux hommes aussi célèbres que Hermann Cohen et Rosenzweig ont cultivé la littérature rabbinique tout en reconnaissant que la spiritualité d'Israël ne devait pas se confiner « aux quatre coudées du Midrash et du Talmud ».

De nos jours le judaïsme rabbinique moderne se réfère toujours à la littérature qui en constitue le fondement, faute de quoi il se renierait. Au cours de siècles, les maîtres d'Israël ont continué d'étudier, ou plutôt *d'apprendre* le Talmud *(lernen)*.

L'Etat d'Israël a facilité grandement les recherches sur la littérature rabbinique ; avec les Etats-Unis d'Amérique ce sont les deux pôles importants qui cultivent ces racines du vécu et du penser juifs. La France n'est pas en reste, même si ses moyens ne sont guère comparables à ceux de ces deux autres pays. Malgré un environnement hostile (voir le livre en hébreu de H. Merhabiah dans la bibliographie), la littérature rabbinique constitue toujours le fondement de toute érudition juive authentique.

1. H. Heine, *Bekenntnis zum Judentum (Confessio judaica)*. Eine Auswahl aus seinen Dichtungen Schriften und Briefen. Hrsg. von Hugo Bieber, Berlin, Weltverlag, 1925.

BIBLIOGRAPHIE[1]

Les sources :

Mekhilta de Rabbi Shim'on b. Yohaï (éd. J. N. Epstein), Jérusalem, 1953.
Sifra de Be Rab (éd. M. Friedmann), Breslau, 1915.
Sifré ad Deuteronomium (H. S. Horovitz, éd. V. L. Finkelstein), Berlin, 1939.
Midrash Tannaïm sur le Deutéronome (D. Hoffmann), Berlin, 1908.
Der babylonische Talmud (éd. L. Goldschmidt), Berlin, 1901 s.
Abot de Rabbi Natan (éd. S. Schechter, les deux versions), Vienne, 1887.
Midrash Rabba (édition critique avec commentaire par J. Theodor), Jérusalem, 1965[2].
Midrash wa-yyiqra Rabba (édition critique M. Margulies), Jérusalem, 1953.
Midrash Eykha Rabbati (éd. S. Buber), Vilna, 1899.
Midrash Rabba sur le Deutéronome (éd. S. Liebermann), Jérusalem, 1940.
Pesikta de Rab Kahana (éd. S. Buber), Lyck, 1886.
Pesikta rabbati (éd. M. Friedmann), Vienne, 1880.
Midrash Tanhuma, Berlin, 1875 et Jérusalem, 1955.

La littérature secondaire :

Albeck H., *Einleitung in die Mischna*, New York, 1971 ; *Untersuchungen über die halachischen Midraschim*, Berlin, 1927 ; *Introduction to the talmud Babli and Yerushalmi*, Tel Aviv, 1969.
Altmann A., The rabbinic doctrine of creation, *Journal for Jewish Studies*, VII, 1956 ; The background of the rabbinic Adam legends, *Jewish Quarterly Review*, 35 (1944/1945) repris dans *Studies in religious philosophy and mysticism*, Londres, 1969.
Bacher W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Strasbourg, 1899 ; Das alt-jüdische Schulwesen, *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, 6, 1903, p. 48-81 ; *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Hildesheim, 1965[2].
Baer F. I., For the elucidation of the doctrine of the end of days, *Zion*, 23-24, 1958-1959 ; *La mishna et l'Histoire* (hébr.), Jérusalem, Molad, 1964.
Beer M., *The babylonian Amoraïm : aspects of economic life*, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 1982[2].
Ben-Chorim S., *Theologia Judaica*, Tübingen, Mohr, 1982.
Bokser B.-M., An annotated bibliographical guide to the study of the palestinian Talmud, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, 19, 2, p. 139-256.
Bonsirven P., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939.

1. Ne contient pas les articles, ouvrages et sources déjà cités dans les notes.

Brüll J., *Introduction à la mishna* (hébr.), Jérusalem, 1970[2].
Cazelles H., *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, 1970.
Cohen Hermann, Der Nächste. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums, Berlin, Schocken, vol. XX, 1935 ; Die Nächstenliebe im Talmud, *Jüdische Schriften*, I, Berlin, 1929, p. 145 s.
Cohon S. S., *Essays in jewish theology*, Cincinnati, 1987.
Conzelmann M., *Heiden, Juden, Christen*, Tübingen, Mohr, 1981.
Daube D., Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric, *Hebrew Union College Annual (HUCA)*, 22, 1949, p. 239-264.
Dinur B. Z., The tracate Abot... (hébr.), *Zion*, 35, 1970, p. 1-34.
Elbogen I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Francfort-sur-le-Main, 1924[2] (traduction hébraïque revue et augmentée par Joseph Heinemann).
Epstein I. (trad.), *The talmud...*, 34 vol., Londres, 1935-1952.
Fromer J. (trad.), *Der babylonische Talmud*, Berlin 1924 ; Wiesbaden, 1988.
Gereboff J., *Rabbi tarfon : The tradition, the man and early rabbinic judaism*, Missoula, 1979.
Ginzberg L., *The legends of the jews*, vol. I-VI (1913-1928), vol. VII (index) (éd. Boaz Cohen, 1938) ; *'Al halakha we-aggada*, Tel Aviv, 1960.
Glatzer N. N., *Geschichte der talmudischen Zeit*, Berlin, 1937.
Goldberg A.-M., Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur, *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 5, 1977, p. 1-41 ; Das Schriftauslegende Gleichnis im Midrasch, *FJB*, 9, 1981, p. 1-20 ; Form und Funktion des Ma'ase in der Mischna, *FJB*, 2, 1974, p. 1-38.
Goodblatt D., The babylonian Talmud, in *ANRW*, II, 19, 2, p. 257-336.
Grätz H., *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin, 1846.
Gutman A., The significance of miracles for talmudic judaism, *HUCA*, 20, 1947, p. 263 s. ; Foundations of rabbinic judaism, *HUCA*, 23/1, 1950, p. 453-473.
Hadas-Lebel M., Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe-IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme de l'Empire romain, *ANRW*, Berlin/New York, 1979, p. 397-485.
Heinemann I., Palästinische und alexandrinische Schrifterforschung, *Der Morgen*, 9, 1933, p. 122-137 ; *Les voies de l'aggada* (hébr.), Jérusalem, 1950 ; Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im Jüdischen Schrifttum, *HUCA*, 4, 1927, p. 149-172 ; Compte rendu d'E. E. Urbach sur *Les voies de l'aggada*, in *Qiryat Sefer*, XXVI, 1950, p. 223-228 ; *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932 ; Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters, *HUCA*, 1950-1951, 23, I, p. 611-643.
Heinemann J., *La prière au temps des Tannaïm et des Amoraïm* (hébr.), Jérusalem, 1964.
Hengel M., *Die zeloten*, Leyde, 1961 (rééd. chez Mohr à Tübingen en 1987).
Heschel A., *Studies in midrashic literature* (hébr.), *Festschrift A. Weiss*, New York, 1964, p. 349-360.
Jacob E., *L'Ancien Testament*, « Que sais-je ? », PUF, 1983[4].
Jastrow, *A dictionnary of the targoumim, Talmud Babli...* (2 vol.), 1903.
Jellinek A., *Bet ha-Midrasch*, I-IV, Leipzig, 1853-1857 ; V-VI, Vienne, 1873-1877.
Kadushin M., *Worship and ethics*, Northwestern University Press (USA), 1964 ; *The rabbinic mind*, New York, 1952.

Kahan K. (éd.), *Seder tannaim we-'amoraim*, Francfort-sur-le-Main, 1970.
Kanovitz I., *Rabbi Méir (Les traditions de...)*, Jérusalem, 1967.
Kasowski H. J., *Thesaurus Talmudis*, Jérusalem and Jewish Theological Seminary of America, 1954 s.
Katz J., Yisraël af al pi shé hata... (il demeure Israël même s'il a fauté), *Tarbiz*, 27, 1958, p. 203-217.
Kohler K., *Jewish theology systematically and historically considered*, New York, 1928.
Krauss S., *Antoninus und rabbi*, Francfort-sur-le-Main, 1910.
Kuhn P., *Gottesselbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, Munich, 1968 ; *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überleiferung*, Berlin, 1969.
Lauterbach J. Z., Midrash and Mishnah : A study in the early history of the halakhah, *JQR*, 5, 1914 et 6 [repris dans *Rabbinic essays*, 1973[2]] ; Substitutes for the Tetragrammaton, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research (PAAJR)*, 2, 1930-1931, p. 39-67.
Le Déaut R., A propos d'une définition du midrash, *Biblica*, 50, 1969, p. 395-413.
Lévy J., *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, 1867.
Lieberman S., *Greek in jewish Palestine*, New York, 1942 ; *Hellenism in jewish Palestine*, New York, 1950.
Lods A., *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950 (rééd. par G. Weil à Lyon).
Lohse E., *Die ordination im Spätjudentum und Urchristentum*, Göttingen, 1951.
Mach R., *Der Zaddiq im Talmud und Midrasch*, Leyde, 1957.
Maier J., *Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung...*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1972 ; *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt, 1982 (c.r. in *REJ*, 1986, 1-2, p. 188-189).
Marmorstein A., The unity of God in rabbinic literature, *HUCA*, I, p. 467-499 ; *The old rabbinic doctrine of God*, Londres, 1927 ; *Studies in jewish theology* (eds J. Rabbinowitz et M. S. Lew), Londres, 1950.
Mayer Reinhold (éd.), *Der babylonische Talmud* (Goldmann Klassiker), Munich, 1963[4].
Melamed E. Z. (éd.), *Introductions à la littérature des Tannaïm* (hébr.), Tel Aviv, 1957 ; *Introductions à la littérature des Amoraïm*, Jérusalem/Tel Aviv, 1962.
Menard J. E. (éd.), *Exégèse biblique et judaïsme*, Strasbourg, 1973.
Merhabiah H., *The church versus talmudic and midrashic literature (500-1248)* (hébr.), Jérusalem, 1970.
Montefiore C. G. et Loewe H. A., *Rabbinic anthology*, New York, 1938.
Moore G. F., Intermediaries in jewish theology : Memra, Shekhinah, Metatron, *Harvard Theological Review*, 1922, p. 41-85.
Neusner J., The formation of rabbinic judaism : Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100, *ANRW*, II, 19, 2, p. 3-42 ; *The evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981 ; c.r. du livre d'Urbach *(The Sages...)*, *JJS*, 27, 1976, p. 23-35 ; *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, 1986.
Rosenthal J. M., The talmud on trial. The disputation of Paris in the year 1240, *JQR*, 47, 1956, p. 58-76 et 145-169.
Salzer I. (trad.), *Traité pesahim* (t. I-II), Verdier, Lagrasse, 1985-1986.

Saulnier C. et Perrot C., *Histoire d'Israël : De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple*, Paris, 1985.
Schäfer P., *Der Bar-Kochba Aufstand*, Tübingen, Mohr, 1981 ; *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1989.
Schwab M. (trad.), *Le Talmud de Jérusalem* (6 vol.), Paris, 1969[2].
Schwarz A., *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur*, Karlsruhe, 1901 ; *Die hermeneutische analogie...*, Karlsruhe, 1897 ; *Die hermeneutische Induktion...*, Vienne, 1909 ; *Die hermeneutische Antinomie...*, Vienne, 1916.
Stemberger G., *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt, 1983.
Vajda G., *Sages et penseurs sefarades de Baghdad à Cordoue* (éds M. R. Hayoun et J. Jolivet), Paris, 1989.
Weiss A. H., *Générations et exégètes* (hébr.) (5 vol.), Vienne-Pressbourg, 1871-1891.
Winter Jak. (trad.), *Sifra, halakhischer Midrasch zu Levitikus*, Breslau, 1938.
Wünsche A., *Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen*, Zurich, 1880 (Hildesheim, 1967).
Zahavy T., *The traditions of Eleazar ben Azariah*, Missoula, 1977.
Zeitlin S., Les principes des controverses halachiques entre les écoles de Shammaï et de Hillel, *REJ*, 93, 1932, p. 73-83 ; Hillel and the hermeneutic rules, *JQR*, 54, 1963, p. 161-173.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mai 1990 — N° 35 773